N
7832
E64
1930
v. 1
GTU
Storage

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/diestellungderal0000licw

STUDIEN
ÜBER CHRISTLICHE DENKMÄLER

HULBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

STUDIEN ÜBER CHRISTLICHE DENKMÄLER

HERAUSGEGEBEN
VON
JOHANNES FICKER

NEUE FOLGE
DER ARCHÄOLOGISCHEN STUDIEN ZUM CHRISTLICHEN ALTERTUM UND MITTELALTER

ZWANZIGSTES HEFT

1930
DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG / LEIPZIG

DIE STELLUNG DER ALTEN CHRISTEN ZU DEN BILDERN IN DEN ERSTEN VIER JAHRHUNDERTEN

(NACH DEN ANGABEN DER ZEITGENÖSSISCHEN KIRCHLICHEN SCHRIFTSTELLER)

VON

LIC. WALTER ELLIGER

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY 1962

Property of

CBPac

Please return to

Graduate Theological Union Library

1930

DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG / LEIPZIG

Alle Rechte vorbehalten

77833

YF30
E455
v.1

N
7832
E64
1930
v.1

Druck der Offizin Haag-Drugulin A.G., Leipzig

Inhaltsverzeichnis

Seite

Das erste Jahrhundert 3
Die Zeit der apostolischen Väter 11
Das Zeitalter der Apologeten 16
Irenäus und Tertullian 24
Der Kanon 36 der Synode zu Elvira 34
Clemens von Alexandria und Origenes 38
Eusebius 47
Epiphanius 53
Die Kappadokier 60
Asterius 70
Johannes Chrysostomus 73
Nilus 76
Prudentius 78
Hieronymus 80
Paulinus von Nola 82
Augustin 86
Überblick 95

Vorwort

Zu der hier vorgelegten Arbeit bin ich durch meinen Lehrer, Herrn Prof. J. Ficker angeregt worden, dem ich vor allen anderen meine Einführung in ein tieferes Verständnis der altchristlichen Denkmälerwelt verdanke und der mich auch zu diesem Versuche einer eingehenderen Untersuchung der bisher noch kaum ernsthaft beachteten Zusammenhänge zwischen der dogmengeschichtlichen Entwicklung und der Entstehung der christlichen Kunst veranlaßt hat. Ich möchte mit den folgenden Ausführungen einen Beitrag zur Frage nach der Entstehung der altchristlichen Kunst und ihrer Entwicklung in den ersten vier Jahrhunderten bieten, nicht im Sinne einer Untersuchung der Abhängigkeit oder Selbständigkeit der Bildinhalte und ihrer formalen Behandlung gegenüber der gleichzeitigen oder vorhergehenden nichtchristlichen Kunst, sondern als Versuch einer Explikation der religiösen und theologischen Motive, der Stimmungen und Gedanken, die uns das Aufkommen der Bilder im Christentume, das Für und Wider in seinen Reihen verständlich machen können und die allmähliche Durchsetzung des Bildergebrauches bestimmen.

Die Grundlage dieser Betrachtung sind daher nicht die monumentalen, sondern die literarischen Quellen über die Bilder, die möglichst vollständig gesammelten, über christliche Darstellungen referierenden wie sie wertenden Äußerungen der Kirchenväter, deren Urteil, soweit es angängig ist, in den Zusammenhang ihrer geistigen, theologischen und religiösen Gedanken- und Anschauungswelt eingeordnet werden soll, um daraus die Verschiedenheit ihrer Stellungnahme zu erklären, die radikale Ablehnung eines Clemens, Origenes, Tertullian, Irenäus und Epiphanius, die uneingeschränkte Zustimmung eines Paulin von Nola, die bedingte Anerkennung eines Basilius und Gregor von Nyssa, die zwiespältige Haltung eines Eusebius, die Zurückhaltung eines Asterius, Chrysostomus und Hieronymus, die Unsicherheit eines Augustin usf.

Durchlaufende Entwicklungslinien konnten im Rahmen dieser Arbeit nicht hervorgehoben, sondern lediglich angedeutet werden; nur für das 1. Jahrhundert und die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts glaubte ich grundsätzlich darauf eingehen und die meines Erachtens für die Entstehung der christlichen Kunst wesentlichen Elemente, die ihre Approbation fördernden und hemmenden Faktoren herausstellen zu müssen; im übrigen habe ich mich darauf beschränkt, die bei den einzelnen Autoren neu in Erscheinung tretenden Motive der Zustimmung oder Ablehnung aufzuzeigen, die für ihre Bildauffassung maßgebenden Gesichtspunkte zu betonen und die aus ihren Berichten zu entnehmenden Angaben über die Bilderverhältnisse, die Verbreitung und den Inhalt der Darstellungen zu erläutern.

Die zeitliche Begrenzung durch die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert bedeutet nicht nur eine Beschränkung, sondern scheint mir dadurch nahegelegt, daß um diese Zeit die Anerkennung der Bilder sich im allgemeinen durchgesetzt hat und die einfache Bilderverwendung in eine Bilderverehrung überzugehen beginnt, also eine neue Phase des Bildergebrauches und der Bilderablehnung ihren Anfang nimmt.

Die Gefahr, der eine solche Untersuchung ausgesetzt ist, liegt greifbar nahe; sie besteht vor allem darin, daß durch eine einseitige Blickrichtung den einzelnen Aussagen der Kirchenväter Gewalt angetan wird und sie in einen Zusammenhang gestellt werden, der ihnen fremd ist, eine Gefahr, die um so größer ist, als die Äußerungen gewöhnlich sehr knapp und dürftig sind und ihr Sinn nicht immer eindeutig bestimmbar ist. Ich bin mir dieser Gefahr stets bewußt gewesen und habe versucht ihrer Herr zu werden.

Ein zweiter Teil dieser Arbeit, den ich in kürzester Zeit vorlegen zu können hoffe, wird unter stärkerer Berücksichtigung der Denkmäler der landschaftlichen Verschiedenheit in der Entwicklung der altchristlichen Kunst nachzugehen versuchen und nicht nur manches hier nicht verwendete Material ergänzend nachtragen, sondern auch die geschilderten Zusammenhänge noch deutlicher in Erscheinung treten lassen, vor allem auf die Einwirkung der zeitgenössischen Philosophie näher eingehen.

Für die Drucklegung der vorliegenden Arbeit bin ich der „Gesellschaft zur Förderung der evang.-theol. Wissenschaft in der Provinz Sachsen und Anhalt“ durch die Bewilligung einer größeren finanziellen Beihilfe zu besonderem Danke verpflichtet.

„Wäre das Märchen von einer dem Judentum entnommenen bilderfeindlichen Tendenz im Urchristentume nicht längst widerlegt, Wilperts Korpus der Katakombengemälde würde den letzten Zweifel verscheucht haben[1])." Dieser Satz erweckt den Anschein, als sei es eine „längst" und allgemein anerkannte Wahrheit, was C. M. Kaufmann hier als das einwandfreie Resultat der Forschung über die „grundsätzliche" Stellung der alten Christen zu den Bildern glaubt hinstellen zu dürfen, und der entschiedene Charakter der Formulierung scheint seine Berechtigung in dem einhelligen Befund der monumentalen wie literarischen Quellen aufweisen zu können. Doch wird Kaufmanns — und nicht nur Kaufmanns — reichlich gewaltsame Behandlung einiger bildergegnerischer Äußerungen bedeutender altchristlicher Zeugen[2]) begründete Bedenken an der vorurteilsfreien Benutzung des Quellenmaterials und damit auch an der Gültigkeit seines oben zitierten Urteils wachrufen und, soweit darin die seit etwa zwei Jahrzehnten zugunsten einer Überschätzung der Monumente üblich gewordene Mißachtung der Väteraussagen zum Ausdruck kommt, eine ernsthaftere Beachtung und Bewertung der literarischen Zeugnisse herausfordern: die literarischen Quellen müssen nicht minder als die monumentalen in ihrem vollen Umfange und Wert berücksichtigt und jene dürfen nicht diesen gegenüber als nebensächlich betrachtet werden, zumal der fragmentarische Bestand der Monu-

[1]) C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie (Paderborn 1907), S. 277.

[2]) „Zeugnisse, welche man gewöhnlich für den ‚Kunsthaß' der ersten christlichen Epoche anführt, sind entweder montanistisch (Tertullian) oder arianisch (Eusebius) gefärbte Äußerungen übereifriger Autoren, zuweilen nur Einwände gegen bestimmte Darstellungen, z. B. Christi (Asterius) oder gegen Überladung oder allzu große Prachtentfaltung (Nilus). Auch jener berüchtigte Kanon 36 der Synode von Elvira (306) stellt, abgesehen von seiner provinziellen Bedeutung, nur eine sehr kluge Bestimmung der Arkandisziplin dar" (a. a. O. S. 277).

mente, ganz abgesehen von der weitreichenden Unsicherheit ihrer Datierung, eine definitive Entscheidung in dieser außerdem nicht nur archäologisch, sondern auch dogmengeschichtlich zu untersuchenden Frage als unmöglich erweist. Neben der notwendigen Heranziehung der Bildwerke selbst bedarf es einer möglichst vollständigen Sammlung der literarischen Quellen und darüber hinaus des Versuches, die einzelnen Äußerungen im Zusammenhange der theologischen und religiösen Anschauungen ihrer Autoren verständlich zu machen, um ein objektives Urteil über die Haltung der alten Christen den Bildern gegenüber anzubahnen.

Das erste Jahrhundert

Der ältesten christlichen Literatur, die vornehmlich in den Schriften des N. T. enthalten ist, kommt kein unmittelbarer quellenmäßiger Wert zu, da sie weder berichtend noch urteilend eine direkte Äußerung über Bilder christlichen Inhaltes aufweist; doch läßt sich indirekt aus Erwägungen allgemeinerer Art manches für die urchristliche Auffassung erschließen, ein Verfahren freilich, das vielerlei Fehlerquellen in sich schließt und bei dem es sich immer nur um eine Wahrscheinlichkeitsrechnung mit mehr oder minder großer Gewißheit in einzelnen Punkten handeln kann. Die nahe Beziehung zur Bewertung christlicher Darstellungen legt es nahe, von der n.t. Polemik gegen die heidnischen Götterbilder auszugehen und sie besonders zu berücksichtigen, weil ungeachtet aller Unterschiedlichkeit, die möglicherweise die Beurteilung heidnischer und christlicher Bilder erfahren konnte, einzelne Motive der Ablehnung des „Götzendienstes" vielleicht aus einer prinzipiellen Verwerfung der Verwendung religiös bestimmter Bilder, also auch solcher christlichen Inhaltes, entstanden sind. Diese n.t. Aussagen sind bereits durch das Wort gekennzeichnet, das sie zur Bezeichnung der heidnischen Götterbilder wählen, wenn sie diese ihrem Wesen nach charakterisieren wollen: εἴδωλον[3]). Zwar scheint es „ohne besondere Rücksicht auf die bildlichen Darstellungen der Gottheiten"[4]) des öfteren nur auf die Gottheit selbst bezogen zu sein[5]), aber entsprechend dem verschwommenen doppelseitigen Gebrauche des Begriffes in den LXX

[3]) Act. 7, 41; 15, 20; Röm. 2, 22; 1. Cor. 8, 4, 7; 10, 19; 12, 2; 2. Cor. 6, 16; 1. Thess. 1, 9; 1. Joh. 5, 21; Apc. 9, 20.

[4]) Cremer-Kögel, Biblisch-theol. Wörterbuch des n.t. Griechisch (Stuttgart 1923[11]), S. 393.

[5]) Sichere Ausnahmen sind: Act. 7, 41; 1. Cor. 12, 2; Apc. 9, 20.

empfiehlt es sich, ihm auch im N. T. möglichst seinen unbestimmten Charakter zu lassen und auf eine säuberliche Trennung zwischen Bild und Gottheit in der Deutung zu verzichten. Gerade in seiner unklaren Zweideutigkeit beruht seine Eigenart und besteht zum Teil seine Bedeutung für unsere Betrachtung; denn sie läßt erkennen, wie eng zum mindesten für den beobachtenden und vielleicht auf seine eigene Vergangenheit zurückblickenden Christen in der Durchschnittsfrömmigkeit der Heiden die Verehrung der Gottheit mit dem Kultus ihres Bildes verflochten war, ja, Bild und Gottheit als Einheit geschaut wurden, sei es nun in der Form eines hohen geistigen Symbolismus oder der einer plumpen Identifikation. Wichtiger noch als konstitutives Merkmal ist die aus der Bedeutung des Wortes im profangriechischen Sprachgebrauch gewonnene besondere inhaltliche Prägung des Begriffes, die ihn in den LXX und im N. T. als Ausdruck für die heidnischen Gottheiten bzw. ihrer Bilder zur Bezeichnung ihrer wesenlosen Nichtigkeit geeignet machte. Εἴδωλον ist also im N. T. ein religiöser Wertbegriff, der die schärfste Verurteilung des gewöhnlichen heidnischen Gottesglaubens und der Gottesverehrung, besonders des Bilderkultes in sich schließt. Und nicht etwa nur der falsche, weil heidnische Inhalt macht das Bild verwerflich, sondern seine Existenz schlechthin muß Abscheu erregen, das religiöse Bild kann seinem Wesen nach nichts anderes sein als εἴδωλον, selbst wenn es sich um eine christliche Darstellung handelte. Freilich spricht das N. T. diese letzte Folgerung nicht unumwunden aus, und es wäre gewiß irrig, eine Äußerung wie etwa 1. Joh. 5, 21 als einen versteckten Protest gegen Bilder christlichen Inhaltes aufzufassen; die n.t. Polemik richtet sich immer nur gegen heidnische Darstellungen, und auch die der Profangräzität fremden Komposita εἰδωλολατρεία[6]) oder εἰδωλολάτρης[7]) führen nicht darüber hinaus, lösen im Gegenteil hier und da sogar noch die Beziehung auf die Bilder. Doch war eben durch den von den Christen verabscheuten „Götzendienst" der Heiden bei der Anschauung von dem wesenhaften Verbundensein des Bildes mit der Gottheit und bei der Behauptung der Nichtigkeit der εἴδωλα das religiöse Bild als solches diskreditiert, und auch christlicher Inhalt hätte ihm keine größere Berechtigung gegeben.

Diese abweisende Haltung ergab sich als die natürliche Folge aus dem Charakter der christlichen Frömmigkeit als „Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit"[8]). Das Christentum hatte vom Judentum, wo das göttliche Verbot (Ex. 20, 4) in einem Gegensatz von unerbittlicher

[6]) 1. Cor. 10, 14; Gal. 5, 20; Col. 3, 5; 1. Petr. 4, 3.

[7]) 1. Cor. 5, 10 f.; 6, 9; 10, 7; Eph. 5, 5; Apc. 21, 8; 22, 15.

[8]) E. v. Dobschütz, Christusbilder, S. 26 (T. u. U. XVIII [1899]).

und imponierender Schärfe allem Bilderdienst entgegentrat, die reine Geistigkeit des Gottesdienstes überkommen und als einen Faktor von ausschlaggebender Bedeutung neben mannigfachen anderen Elementen auch die Verwerfung religiöser menschlich-figürlicher Darstellungen zu werten gelernt und gewertet, nicht nur solange seine Anhänger auch räumlich fast ganz in der Einflußsphäre jüdischer oder jüdisch orientierter Frömmigkeit lebten, sondern noch weit in die Zeit hinein, als die Heiden bereits das Übergewicht in der jungen Gemeinschaft erhalten hatten. Doch hat stärker als die bloße Forderung einer reinen geistigen Gottesverehrung vielleicht die unbedingte Härte des mosaischen Verbotes gewirkt, das sich um so dräuender und gebieterischer vor dem einzelnen Christen aufrichten mußte, je mehr er noch in der Anschauung von dem magisch-realistischen Verhältnis zwischen Bild und Gottheit verhaftet war. Denn man wird nicht leicht unterschätzen können, wie sehr die breite Masse noch lange in den alten Anschauungen verwurzelt blieb, und es läßt sich bei ihrem nicht sonderlich hohen geistigen Niveau kaum denken, daß die große Mehrheit der Christen mit dem Übertritt zu der neuen Religion eine derartige Veränderung ihrer seelischen Struktur erfuhr, daß sie die für sie bisher ganz reale Welt der Götter und Bilder mitsamt ihren wechselseitigen Beziehungen nicht nur willentlich und verstandesmäßig, sondern auch in ihrem innersten Fühlen und Empfinden als trügerischen Irrtum erkannt und abgetan hätte. Wohl für die größte Zahl blieben die εἴδωλα mehr als „tote, nichtige" Bilder. Ähnlich wie nach den Ausführungen des Paulus I. Kor. 8 das Götzenopferfleisch für die ἀσθενεῖς nicht ein beliebiges Fleisch ist[9]), sondern eine konkrete Beziehung zwischen dem, der davon ißt, und dem, dem es geopfert ist, schafft, weil dieser durch den kultischen Akt eine reale Verbindung mit dem Opfer selbst eingegangen ist, so steht auch nach der vulgären Auffassung die Gottheit in einem möglichst massiv vorgestellten Konnex mit ihrem Bilde, etwa als ihm innewohnend oder sich in ihm verkörpernd[10]). Οὐκ ἐν πασὶν ἡ γνῶσις! Und gerade dieses Unvermögen, sich frei zu machen von der zwingenden Kraft der alten Anschauung schuf im Zusammenhang mit Ex. 20, 4 eine bilderablehnende Haltung, die nun nicht allein den heidnischen Bildwerken galt, sondern nicht minder christliche Darstellungen treffen mußte, zumal nach der eigentümlichen Gestaltung der christlichen Gedankenwelt die Bilder unabhängig von ihrem Inhalte nur zum Aufenthaltsorte der Dämonen und

[9]) cf. Lietzmann z. St. (Handb. z. N. T., 9., S. 38 (Tüb. 1923).

[10]) Ich halte dieses Moment zum Verständnis der Stellung der ersten Christengenerationen zu den Bildern für sehr wesentlich, so wenig man es bisher auch berücksichtigt haben mag.

als Mittel ihrer Verführungskünste dienten[11]). Was wir aus dem Begriff εἴδωλον geschlossen hatten, bestätigt sich hier: das religiöse Bild schlechthin ist in Verdikt geraten; es liegt gleichsam ein magischer Bann auf seiner Verwendung.

Sollte aber dieser Bann gebrochen werden, mußte schon eine neue selbstsichere Erfassung des Bildgedankens überhaupt erfolgen, für eine Übergangszeit wenigstens eine neue Bildanschauung entstehen, die frei war von jener traditionellen Beengung. Und eine Befreiung wiederum, das Werden einer neuen Bildauffassung wird nur dann recht verständlich, wenn ein kräftiges Bedürfnis nach Bildern lebendig war. Denn einerseits ist der Bildergebrauch bei den Christen nicht einfach die Fortführung einer durch religiöse Indifferenz begünstigten heidnischen Gewohnheit[12]), sondern in seiner ursprünglichen Motivierung durchaus als eine aus christlicher Frömmigkeit heraus entstandene Neuschöpfung anzusehen; andererseits können die Schwierigkeiten, die es für die „Bilderfreunde" zu überwinden galt, in diesen ersten Jahrzehnten der Existenz des Christentums schwerlich überschätzt werden. Die Annahme eines ausgeprägten Verlangens nach bildlichen Darstellungen entbehrt jedoch vorläufig noch einer ausreichenden Begründung, und man kann auf Grund unserer bisherigen Kenntnis der christlichen Frühzeit weit eher den Satz aussprechen, daß die Herstellung von Bildern dem Wesen des Urchristentums zuwider war und sich seiner Frömmigkeit nicht recht eingliedern läßt. Mochte mancher vor seinem Übertritt zum Christentum aus voller Überzeugung gegenüber der christlichen Polemik eingewandt haben: μὴ εἶναι τε ἕτερον τρόπον τοῖς θεοῖς ἢ τοῦτον προσελθεῖν[13]), d. h. als durch die Bilder, als Christ bedurfte er ihrer Vermittlung nicht mehr, um mit seinem Gott in Verbindung zu treten. Denn wie Paulus den Korinthern geschrieben hatte: ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ[14]), so war es Gemeingut aller Gläubigen: ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν[15]). In diesem Geist ist Gott stets den Menschen, die sich zu ihm

---

[11]) Justin bietet Apol. I, 54 an einem anderen Stoffe einen interessanten Einblick in die Art der Vorstellung, wie man sich das verführerische Wirken der Dämonen dachte.

[12]) Ich glaube jedenfalls nicht, daß das Aufkommen der Bilder bei den Christen als eine geradlinige Fortsetzung des heidnischen Bildergebrauches angesehen werden darf und nur ein anderer Inhalt den Unterschied kennzeichnete. Erst später biegt der christliche Bildergebrauch in heidnisches Fahrwasser ein; vorhergeht aber ein Zustand völliger Loslösung von dem heidnisch-religiösen Bildgedanken, selbst von der Form, die das Bild nur als Symbol wertete.

[13]) Athenagoras, Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν XVIII, 1.

[14]) 1. Cor. 3, 16. [15]) 1. Joh. 3, 24.

bekennen, gegenwärtig, und durch ihn haben sie immerwährend die engste Verbindung mit ihrem Herrn; das πνεῦμα schafft eine Beziehung zwischen Mensch und Gott, wie sie inniger gar nicht gedacht werden kann, es ersetzt gleichsam die Gegenwart Christi und Gottes. Es lebte in diesen ersten Generationen eine so eigentümliche, teilweise in Schwärmerei sich überschlagende Hochgespanntheit [16]), eine so ungemeine Intensität des Bewußtseins, geisterfüllt zu sein, daß alle äußere Vermittlung nur ein Hindernis auf dem Wege zu Gott bedeutet hätte: man war ihm stets nahe, „in ihm leben und weben und sind wir" [17]). Dazu kommt, daß diese Verbundenheit mit Gott auch bei denen, die eine mehr oder minder realistische Vorstellung von der „Einwohnung" des Geistes hatten, nicht als ein wesenhaftes Verbundensein, sozusagen als ein substanzielles Verhältnis, sondern mehr als ein Erfülltsein mit göttlicher Willensenergie charakterisiert war. Im sittlichen Leben sollte sich der Besitz des Geistes zeigen [18]), wie er umgekehrt dadurch mit gewährleistet war; er forderte höchste Aktivität in Wort und Tat. Das Bild als Element des religiösen Lebens hatte also in dieser praktisch-sittlich orientierten Frömmigkeit gar keine Stätte [19]), da es ein gewisses Maß von Kontemplation voraussetzen muß, dieser Typus einer kontemplativen Frömmigkeit sich aber nach den Schriften des N. T. im Christentume des 1. Jahrhunderts noch nicht oder doch nur in sehr schwachen, für die Bilderfrage bedeutungslosen Ansätzen zeigte.

Nun steht jedoch am Anfange christlicher Kunstübung ein Kreis von Bildern, die sogenannten sepulkralen Malereien, die nicht einfach heidnischen Kultbildern gleichgesetzt werden können, nicht das Göttliche in irgendwelcher personhaften Form darstellen, sondern mit seinen vornehmlich szenischen Kompositionen nur als ein bildlicher Ausdruck des geschichtlichen Beweises für die wirksame Macht Gottes über Leben und Tod gewertet werden dürfen, für den also die bisher angestellten Erwägungen nur sehr bedingte Gültigkeit zu haben scheinen. Denn solchen Bildern gegenüber brauchte ja das christliche Empfinden weniger stark zu reagieren als bei den Darstellungen einer Einzelgestalt, weil die

---

16) Man denke an die sogenannten „libertinistischen" Strömungen.

17) Act. 17, 28. 18) cf. z. B. Gal. 5, 25.

19) Daß der unterschiedliche Charakter der Frömmigkeit für die Stellung zu den Bildern nicht nebensächlich ist, kann auch aus der verschiedenen Haltung des Stoizismus und des Neuplatonismus den Bildern gegenüber in etwa verständlich werden. Denn während der Stoizismus mit seiner wesentlich praktisch-sittlichen Einstellung die Bilder ablehnte oder sie nur als Notbehelf anerkannte, der auf der vollkommenen Stufe überwunden sein müsse, hat der Neuplatonismus in seiner späteren Form, also abgesehen von Plotin und z. T. auch Porphyrius, ihnen eine besondere Bedeutung zugesprochen und sie in hohem Maße begünstigt.

Hemmungen der vornehmlich aus der Konfusion von Bild und Gottheit erwachsenen Bedenken durch die unverfänglichere szenische Anlage wesentlich vermindert wurden. In der Tat ist das die Tür, durch die der Bildergebrauch in die christliche Kirche eingedrungen ist. Doch blieb sie im 1. Jahrhundert noch fest verschlossen. Es bedeutet eine Verkennung der tiefgehenden Wirkung von Ex. 20, 4 auf die ersten Christen, wenn man den prinzipiellen Charakter der durch die Verbindung der magisch-realistischen Bildauffassung mit dem mosaischen Verbot geschaffenen Abneigung gegen den Gebrauch religiöser Bilder leugnet. Die Zeit war für Lockerungen und Erweichungen noch nicht reif. Zudem tritt uns bereits in den ersten Schöpfungen christlicher Kunsttätigkeit eine neue Bildanschauung entgegen, deren Aufkommen in dieser Zeit nur durch ein besonderes Bedürfnis begründet werden zu können schien. Gerade die sepulkralen Darstellungen, um die es sich hier handelt, sind aber am wenigsten geeignet, als Unterlage für die Behauptung eines besonderen Bilderbedürfnisses im 1. Jahrhundert zu dienen, wenn es wirklich ihr letzter Sinn war, die Gewißheit der christlichen Auferstehungshoffnung durch den Hinweis auf die in der Geschichte sich offenbarende Macht Gottes über Tod und Leben zu verbürgen. Wohl hat der Gedanke der (leiblichen) Auferstehung die Christen von früh an sehr beschäftigt, aber einen geschichtlichen Beweis dafür haben die ersten Generationen nicht gefordert und konnten sie ihrer seelischen Haltung nach nicht fordern, weil das Bewußtsein, πνευματικοί zu sein, sie ganz erfüllte: „So nun der Geist des, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird auch derselbe, der Christum von den Toten auferweckt hat, eure sterblichen Leiber lebendig machen um deswillen, daß sein Geist in euch wohnt[20])." Als Geistträgern war es ihnen darum gewiß, daß sie auferstehen würden; der Besitz des Geistes war ihnen ein ausreichender Bürge ihrer Hoffnung, so daß der Wunsch gar nicht aufkommen konnte, einen besonderen Nachweis dafür aus der Geschichte zu erhalten und ihn im Bilde dargestellt zu sehen. Auch der Hinweis auf die Auferstehung Christi darf in dieser Zeit nicht unter dem Gesichtspunkte der geschichtlichen Begründung des Auferstehungsglaubens betrachtet werden. Der Blick war vorwärts gerichtet und nicht rückwärts, das christliche Lebensgefühl war zu positiv, seine Hoffnung zu selbstgewiß, als daß es für seine Gedanken der Versicherung durch die Geschichte bedurft hätte. Und in gleiche Richtung weist die gespannte eschatologische Erwartung vom nahen Ende dieses Weltlaufes und dem Anbruch der neuen Zeit[21]), den viele mit Paulus noch zu

[20]) Röm. 8, 11. [21]) 1. Thess. 4, 16.

ihren Lebzeiten erhofften[22]). Denn in solcher Stimmung und Erwartung, die frei ist von allem zur Erde niederziehenden Zweifel, malt man keine Bilder, wie sie die Katakomben Roms uns zeigen; das wäre geradezu absurd gewesen. Mag auch gegen Ende des 1. Jahrhunderts die hohe beschwingende Kraft des Geistes schon zu erlahmen beginnen, das Bewußtsein des Geistesbesitzes in weiten Kreisen seine unmittelbare Lebendigkeit eingebüßt und das Ausbleiben des neuen Tages ernüchternd gewirkt haben, so sehr hatte sich der Charakter der Frömmigkeit noch nicht gewandelt, daß ein die starken Widerstände überwindendes Verlangen nach Bildern hätte lebendig werden können[23]).

Die letzten Erörterungen haben bereits über eine allgemeine Begründung hinaus zu speziellen, nur die sepulkralen Darstellungen betreffenden Einwänden geführt, ohne freilich das Ergebnis als eine unwiderlegliche Tatsache herausstellen zu können. In ähnlicher Weise lassen sich auch gegen die personhaften Darstellungen Gottes und Christi besondere Gründe geltend machen, die das aus den allgemeinen Erwägungen gewonnene Resultat wenigstens noch zu erhärten vermögen. Zunächst ist für die Frage nach der Existenz von Gottesbildern das Urteil und das praktische Verhalten späterer Jahrhunderte von Wichtigkeit, die trotz ihrer Überzeugung von der Rechtmäßigkeit selbst der Bilderverehrung eine „sinnlich-bildliche" Darstellung Gottes entschieden verwarfen, „weil wir nicht wissen, wer er ist und das Wesen Gottes nicht äußerlich dargestellt werden kann"[24]). Denn sie erlauben den Schluß, daß entsprechende Vorstellungen auch die älteste Christenheit beherrscht haben, und er wird durch Äußerungen wie etwa 1. Tim. 6, 15 oder Acta 17, 29 bestätigt, die zwar die Undarstellbarkeit Gottes nicht direkt aussprechen, aber doch als notwendige Konsequenz enthalten[25]). Der supranaturalistische Gottesbegriff, wie ihn die spätjüdische Theologie unter dem Einfluß der griechischen Philosophie ausgebildet und wie ihn das Christentum vom Judentum übernommen hatte, mußte zwangsläufig zu einer Ablehnung bildlicher Darstellung führen, die sich unter dem Einfluß von Ex. 20, 4 zu einer grundsätzlichen Feindschaft gestaltete, zumal die ethische Fundierung des Gedankens die Übertretung des Verbotes als einen religiösen Frevel erscheinen ließ. Verstärkend trat noch die

---

22) 1. Kor. 15, 22; Phil. 3, 20 f.; 1. Thess. 4, 15, 17; einige Zeit später finden sich schon Klagen über den Verzug der Parusie (2. Petr. 3, 20).

23) Selbst die „Paradiesdarstellungen" behalten für das 1. Jahrhundert noch etwas sehr Unwahrscheinliches, wenngleich sie am ehesten denkbar wären.

24) Mansi, Sacr. conc. nova et ampl. coll. XIII. 185. C.; cf. auch XII. 963 D.

25) Als der ἀόρατος wird Gott auch Röm. 1, 20; Col. 1, 15 f.; 1. Tim. 1, 17; Hebr. 11, 27 bezeichnet.

Vorstellung von dem lebendigen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erden, hinzu: wie konnte er in leblosen Klumpen von Holz, Stein oder Erz einen adäquaten Ausdruck finden, wie konnte der Herr und Schöpfer aller Kreatur durch Kreatürliches verehrt werden[26])! Solchen Widerständen gegenüber war der Gedanke des persönlichen Gottes selbst in Verbindung mit Gen. 1, 27 nicht kräftig genug, um eine bildliche Darstellung zu ermöglichen, vielmehr wurde die unbedingte Verwerfung mit als ein ausschlaggebendes Kriterium christlicher Gesinnung angesehen. Und nichts vermag das Verhalten der Christen besser zu bezeugen als der von ihnen als besonderer Vorzug gewertete heidnische Vorwurf, daß sie kein Bildnis ihres Gottes besäßen[27]).

Wesentlich günstigere Voraussetzungen waren durch die menschliche Existenz Jesu für ein Christusbild geschaffen, das aber trotzdem bis in das 3. Jahrhundert hinein im Bilderschatz der christlichen Kirche nicht begegnet[28]), und gegen das noch am Ende des 4. Jahrhunderts mit lebhaftem Protest das christliche Gewissen wachgerufen wird[29]). Demnach kann der Grund zur Opposition nicht allein in der Geltung des a.t. Bilderverbots gesucht werden, und die Annahme einer auch der Ablehnung bildlicher Gottesdarstellungen zugrunde liegenden Erklärung drängt sich auf, wie sie etwa die von Epiphanius im Zusammenhange seiner Bilderpolemik gestellte Frage andeutet: οὐκοῦν οὐκ ἔστιν ὅμοιος τοῦ πατρὸς οὐδὲ ζωοποιεῖ τοὺς νεκρούς[30]). Nun liegt zwar eine lange Zeit der Entwicklung zwischen der Christusauffassung des Epiphanius und der des 1. Jahrhunderts, aber das entscheidende Argument des Epiphanius, die göttliche Art Christi, dürfte auch für die ersten Christen der tiefste Grund ihrer Abneigung gewesen sein, den „Gottessohn" im Bilde darzustellen. Schon früh war die Predigt Jesu vom Gottesreich hinter dem Bekenntnis zu dem erhöhten himmlischen Herrn zurückgetreten und Jesus mehr und mehr über die menschliche Sphäre hinausgehoben worden, derart, daß er sich in den Gedanken und Gefühlen seiner Anhänger, namentlich durch die immer enger gedachte Verbindung des Menschen Jesus mit dem göttlichen Pneuma, geradezu zu einem besonderen Wesen gestaltete[31]). Die in der Folgezeit stets zunehmende

[26]) cf. Röm. 1, 23.

[27]) Wir finden diesen Vorwurf im Munde des Celsus (Origenes, Gegen Celsus VII. 62), ferner z. B. bei Minucius Felix (Octavius X. 2) oder bei Arnobius (Adversus gentes VI. 1.).

[28]) cf. Wilpert, Malereien der Katakomben Roms (Freiburg 1903), S. 251 ff.

[29]) cf. die Ausführungen über Eusebius und Epiphanius S. 47—60.

[30]) Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung, Fragm. 15 (Sitz. Ber. d. kgl. preuß. Akademie d. Wissensch. 1916. XXXV.).

[31]) Wie sich diese Entwicklung innerhalb des Christentums vollzog, braucht hier

Betonung dieses göttlichen Geistes in Jesus, des Christus Jesus, weiter die Hereinbeziehung der Vorstellung vom präexistenten Sein Christi, bald auch schon das kultische Bedürfnis haben dann das Göttliche immer stärker in den Vordergrund treten lassen, und dazu bot die jüdische Hypostasenlehre die Möglichkeit, Christus als göttlich zu verehren, ohne daß dadurch der strenge Monotheismus gefährdet würde. So war Christus σωτήρ, κύριος, θεός, d. h. der einleitende Satz des „2. Clemensbriefes" sprach nur einen auch dem 1. Jahrhundert schon geläufigen Gedanken aus in den Worten: „Wir müssen von Jesus Christus so denken wie von Gott". Mit dieser Vorstellung aber vermochte der gewöhnliche Christ eine bildliche Darstellung Christi nicht zu vereinbaren, denn sie schien ihm der gleichen Verdammnis wert wie das Bild Gott-Vaters selbst, auch sie bedeutete einen frevelhaften Verstoß gegen das göttliche Verbot.

Will man das Ergebnis unserer Betrachtung für das 1. Jahrhundert kurz herausstellen, so kann man es dahin zusammenfassen, daß eine Verwendung von Bildern in jeder Form der Eigenart des Urchristentums widerspricht.

Die Zeit der apostolischen Väter

Der prinzipielle Gegensatz erfuhr eine leichte Abschwächung, als um die Wende des Jahrhunderts eine Abkehr vom Geiste des Urchristentums stärker in Erscheinung trat und in der Frömmigkeit Elemente lebendig wurden, die, ohne eine Verwendung von Bildern schon jetzt zu erreichen, doch ihr Aufkommen wirksam anbahnten. Leider enthalten die Quellen auch für diese Übergangszeit keine direkten Angaben über die Beurteilung christlicher Darstellungen; wenn aber in den wesentlich innergemeindlichen, d. h. auf die Befestigung des Glaubens und namentlich die Ordnung von Sitte und Zucht in christlichen Kreisen gerichteten Schriften sehr im Unterschiede zu manchen apologetischen Traktaten der folgenden Periode der Polemik gegen den Bilderdienst recht wenig Beachtung geschenkt wird[32]), möchte man eher daraus entnehmen, daß hier eine Gefahr wenig oder gar nicht zu befürchten stand und der Bil-

nicht erörtert zu werden. Es genüge die Feststellung, daß für sie das Auferstehungserlebnis der Jünger von entscheidender Bedeutung war, das wiederum mit dem Gedanken der Verbindung des göttlichen Geistes mit Jesus in der Taufe in engem Zusammenhange steht.

32) Achtet man z. B. darauf, wie oft εἰδωλον und seine Komposita vorkommen, Worte also, die für die Auseinandersetzung mit dem Heidentume nicht unwesentlich sein konnten, so wird man über ihre seltene Verwendung erstaunt sein. Doch ist hier nicht der Platz, näher darauf einzugehen.

dergebrauch dem frommen Leben der Gemeinde und ihrer Glieder noch völlig fremd war, als in der „Zurückhaltung" ein stillschweigendes Zugeständnis erblicken. Freilich mehr als eine unsichere Vermutung kann diese Folgerung nicht sein, und selbst wenn sie zutreffend ist, kann sie dennoch die Tatsache nicht verschleiern, daß sich um diese Zeit bereits die ersten Ansätze zu einer Entwicklung zeigen, die, weil die christliche Frömmigkeit infolge der sehr verminderten Intensität des pneumatischen Bewußtseins die besonderen schöpferischen Kräfte der ersten Jahrzehnte nicht mehr in so hohem Maße besaß und in weitem Umfange Elemente heidnischer Religiosität in sich aufnahm, allmählich zur Duldung der Bilder führte, um schließlich in den Bilderstreitigkeiten des 8. Jahrhunderts in der entschiedenen Forderung des Bildergebrauches ihren Höhepunkt und Abschluß zu finden[33]). Als einer der bedeutsamsten die Wandlung herbeiführenden Faktoren tritt dabei der Zug zum Magisch-Realistischen hervor, der dem Rückgange des enthusiastischen Geisteserlebnisses entsprechend sich immer stärker geltend machte und besonders in den Anschauungen von Taufe und Abendmahl erkennbar wird. Wohl ist für die Zeit z. T. mit Recht eine spiritualistische Deutung beider Kulthandlungen gefordert worden[34]), doch wird man sie nicht als die allgemein herrschende voraussetzen dürfen, vielmehr die Überzeugung von einer durch den Kultakt hervorgerufenen physischen Umwandlung als charakteristisch für die Auffassung weitester Kreise anzusehen haben. So ist die Taufe nicht nur der Abschluß der Belehrung und der Anfang eines neuen Lebens, das sich durch das Bekenntnis zu Christus und durch die Befolgung seiner Gebote in einem würdigen Wandel äußert, sie bewirkt durch die Mitteilung des neuen Lebensgeistes sozusagen eine magische Neuschöpfung, eine Transponierung in eine höhere Wesenheit; der Mensch erhält bei rechter Empfänglichkeit durch den Vollzug der Handlung eine andere Qualität. Und Ähnliches gilt für das Abendmahl: das φάρμακον ἀθανασίας[35]) des Ignatius ist mehr als nur ein bildlicher Ausdruck, der nicht aus dem Rahmen einer rein geistigen Gesamtanschauung gelöst werden dürfe. Der massiven Dinglichkeit des Ausdruckes entsprach eine weitgehende Massivität der Vorstellungen, die bei dem unaufhaltsamen Eindringen heidnisch-religiöser Elemente in stetem Wachsen begriffen war. Auch

---

[33]) Es führt meines Erachtens in der Bilderfrage tatsächlich eine folgerechte Entwicklungslinie von dem Anfang des 2. Jahrhunderts hin zu der Synode von Nicäa 787, eine Linie, die übrigens im Osten einfacher und deutlicher zu verfolgen ist als im Westen.

[34]) cf. z. B. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 157. (1922³.)

[35]) ad Eph. 20, 2.

die Verknüpfung von Taufe und Abendmahl mit dem Gedanken der leiblichen Auferstehung[36]), zumal die Behauptung, daß diese durch jene bedingt sei, mußte einer dinglichen Auffassung beider Kulthandlungen Vorschub leisten.

Demgegenüber hat sich die Bildanschauung nun nicht etwa einem eigenen Gesetze folgend in entgegengesetzter Richtung zum Spiritualistisch-Symbolischen hin entwickelt, sondern sie hat unter dem Einfluß der allgemeinen Vergröberung des religiösen Denkens und Fühlens ebenfalls eine Verstärkung ihres magisch-realistischen Charakters erfahren, so daß die schon für die Gedankenwelt des 1. Jahrhunderts bedeutsame Fiktion, daß sich im Bilde geistige Kräfte mit der Materie verbinden und durch sie wirksam sind, auch jetzt erhalten blieb. An sich läßt diese Feststellung freilich die Möglichkeit einer Bilderablehnung noch ebenso offen wie die einer Zustimmung; doch zwingt die aus der Beachtung des nur schrittweise sich vollziehenden Umwandlungsprozesses sich ergebende Forderung einer kontinuierlichen Entwicklung, die dinglich-massive Bildauffassung, die später bald vom Bildergebrauch zur Bilderverehrung trieb, zunächst noch als ein retardierendes Moment für das Aufkommen der Bilder zu werten; man kam nicht so schnell über die tief verwurzelte, zäh haftende Vorstellung von der für den Menschen gefährlichen und seiner Seele verderblichen Verbindung zwischen den Bildern und den auf Trug und Unheil sinnenden Dämonen hinaus[37]); denn statt der bösen Dämonen in christlichen Bildern etwa göttliche Kräfte wirksam zu sehen, war diese Zeit nicht fähig. Dazu vermochte man sich den Einwirkungen jüdischer Frömmigkeit nicht gänzlich zu entziehen und stärkere Zweifel an der Geltung des mosaischen Verbotes nicht in sich aufkommen zu lassen. Trotzdem begann schon jetzt, ohne nach außen hin stärker in die Erscheinung zu treten, die Erschütterung des rigorosen Widerstandes und die Beseitigung der entgegenstehenden Hemmungen: langsam aber unaufhaltsam vollzog sich der Prozeß einer Erweichung von Ex. 20, 4 und damit einer unvoreingenommenen freieren Betrachtung der Bilder, negativ vermittelt durch das allmähliche Schwinden des jüdischen Einflusses, positiv durch die im zahlenmäßigen Anwachsen der Heidenchristen begründete zunehmende Hellenisierung der Frömmigkeit und die mit dem Wachsen der äußeren Selbständigkeit parallelgehende Steigerung des Selbstbewußtseins der christlichen Gemeinden. Die Entstehung des Bildergebrauches direkt zu beeinflussen, war diese Entwicklung jedoch noch nicht kräftig genug.

---

36) cf. Past. Herm. Simil. IX. 16. und Ignatius, ad Ephes. 20, 2.

37) Es ist bei diesen Ausführungen zunächst an die personhaften Bilder zu denken.

Eine unmittelbare Förderung ist dagegen aus der Wendung zu einer mehr geschichtlichen Einstellung der christlichen Frömmigkeit erwachsen, die wir als einen anderen wichtigen Faktor in der Bilderfrage zu berücksichtigen haben, weil durch sie die neue Bildauffassung, die in der Übergangszeit eine gewisse Rechtfertigung der Bilderverwendung ermöglichte, vermittelt und zugleich ein umfassender Bildstoff geboten wurde. Diese „Wendung zu einer mehr geschichtlichen Einstellung" ist für den Anfang des 2. Jahrhunderts dahin zu verstehen, daß das religiöse Leben der christlichen Gemeinden seine Kraft nicht mehr allein aus der Überzeugung gegenwärtigen Heilsbesitzes, der durch den Geist als dem Angeld der Erlösung gewährleistet war, schöpfte, sondern sich des Heils durch Beziehung auf geschichtliche Größen zu vergewissern anfing, die durch das Schwinden des pneumatischen Erlebens verlorene Sicherheit ihrer Haltung durch ein Zurückgreifen auf die nunmehr fast in allem als normativ angesehene christliche Vergangenheit zu stützen suchte. Wenn daher die sepulkralen Malereien der Katakomben Roms als ein Ausdruck der in der Geschichte sich offenbarenden Macht Gottes über Leben und Tod zu gelten haben, wird man den inneren Zusammenhang mit jener allgemeinen Wandlung nicht verkennen können; nur ist zu fragen, ob die noch ganz in den engen Grenzen des überkommenen Schemas von Weissagung und Erfüllung sich haltende allegorische Exegese der ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts [38]) der relativ schon weit entwickelten geschichtlichen Einstellung der Bildwelt koordiniert werden darf, die meines Erachtens eine strengere Verwertung der im A. T. und den n.t. Schriften angeführten Ereignisse als solcher in der Argumentation voraussetzt. Immerhin war eine „geschichtliche" Orientierung angebahnt, und es war nur noch eine Frage der Zeit, daß die Voraussetzungen für das Aufkommen der Bilder ganz erfüllt wurden.

Freilich darf man darüber die immer noch recht erheblichen, in den Anschauungen des 1. Jahrhunderts verwurzelten Widerstände nicht vergessen; wir stehen für die Bilderfrage mitten in einer Zeit, in der wohl ein Neues werden will, aber noch nicht reif zur Entfaltung ist und die hemmenden Elemente nicht leichthin zu beseitigen vermag. So günstig die Entwicklung den szenischen Kompositionen sein mochte, so nachteilig war sie doch den personhaften Darstellungen, speziell denen Gottes und Christi. Die Abneigung gegen das Gottesbild mußte in demselben Maße zunehmen, als man versuchte, das Wesen Gottes, seine Absolutheit durch Abstraktionen, die zum größten Teil der griechischen Philosophie entlehnt waren, auszudrücken. In der Art, wie man sich mühte,

[38]) Besonders instruktiv sind hierfür nach zwei verschiedenen Seiten hin der Barnabasbrief und der 1. Clemensbrief (Ende 1. Jahrhunderts).

es irgendwie zu umschreiben, und in den Begriffen, die man dazu wählte, spricht sich in mannigfach variierten Formen immer wieder das eine Bewußtsein aus, daß Gott etwas schlechthin anderes, von der Welt nicht Erkennbares sei, dem nichts in dieser Welt entsprechen und dem darum mit den unzulänglichen Mitteln dieser Welt keine ihm irgend ähnliche Darstellung geschaffen werden könne[39]). Was die Sprache nur durch Negationen andeutend umschreiben kann, vermag das Bild erst recht nicht wiederzugeben.

Gleichermaßen hat die ablehnende Haltung dem Christusbilde gegenüber eine bedeutende Verschärfung erfahren, und zwar durch die fortwährend gesteigerte Betonung des göttlichen Charakters Christi, wie sie etwa aus der schon angeführten Äußerung des 2. Clemensbriefes hervorgeht, die wieder eine treffende Bestätigung in dem Urteil des Heiden Plinius findet: „carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem"[40]). Nicht minder bezeugen Ignatius und der Barnabasbrief diese Entwicklung, wenn sie den im n.t. Sprachgebrauch nur für den geschichtlichen Messias üblichen Begriff „Gottessohn" dem „Menschensohn" entgegensetzen, den „Gottessohn" damit zum „himmlischen" Sohn erhebend[41]). „Das Göttliche in Christus ist hinfort nicht mehr der mit Gott eine Geist, sondern es ist ein himmlischer Sohn. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es begreiflich, daß die Christusperson immer mehr zu einer fertigen Hypostase im Himmel wird, die eben nur Fleisch anzunehmen braucht, um den Menschen sichtbar zu werden[42])." Gewiß hat man klare Worte zur Bezeichnung seiner wahren Menschhaftigkeit gefunden[43]), aber man spürt es fast überall heraus, wie im Grunde das religiöse Bedürfnis die Forderung der vollkommenen Gottheit Christi erhebt[44]), die das Verständnis des geschichtlichen Jesus notwendig verkürzen mußte, wie man sich trotz aller gegenteiligen Versicherungen von dem Empfinden nicht frei machen konnte, daß Jesu irdisches Dasein auch nach seiner physischen Seite mehr war als eines gewöhnlichen Menschen Leben[45]). Und eben diese innere Unklarheit,

---

[39]) cf. Praedic. Petri bei Clem. Alex., Strom. VI. 5; Hermas, Mand. I. 1.

[40]) Plinius, Epist. X. 96. [41]) Ignat. ad Eph. 20, 2; Barn. 12, 10.

[42]) Seeberg, a. a. O. S. 120. [43]) cf. Ignat. ad Trall. 9.

[44]) cf. Ignat. ad Eph. 7, 2; 18, 2; ad Smyrn. 1, 1; 10, 1; ad Rom. 3, 3; ad Trall. 7, 1. Der Unterschied zwischen der Menschwerdung und der Menschenannahme ist noch nebensächlich.

[45]) Freilich war diese Auffassung frei von allem Doketismus, dem gegenüber man gerade die wahre Menschhaftigkeit Jesu betonte. Vielleicht wäre diese gar nicht so stark behauptet worden, wenn nicht der Widerspruch gegen die Doketen dazu herausgefordert hätte.

das eigentümlich Schwebende der Christusauffassung machte den ernsthaften Christen die bildliche Fixierung seiner Züge unmöglich[46]).

Als Resultat dieser Periode ergibt sich also einerseits eine teilweise Verstärkung des Widerstandes gegen die Bilder, die besonders für die Darstellungen Gottes und Christi gilt, andererseits aber eine in der allgemeinen Wandlung der geistigen Struktur des Christentums begründete Ausbildung zukunftsreicher Ansätze zum Bildergebrauch oder wenigstens die Schaffung günstiger Vorbedingungen.

Das Zeitalter der Apologeten

Greifbarer und anschaulicher tritt uns die bisher aufgezeigte Entwicklung im Zeitalter der Apologeten entgegen, nicht nur weil sie einen beträchtlichen Schritt vorwärts tat, sondern sich auch jetzt quellenmäßig besser verfolgen läßt, da die Auseinandersetzung mit dem Heidentume zu einer offenen Behandlung der Bilderfrage als eines Zentralpunktes heidnisch-religiösen Lebens seiner äußeren Form wie seinem inneren Gehalt nach drängte, andererseits man sich gegen den Vorwurf: „Ihre Augen können keine Tempel, Altäre und Götterbilder ertragen“[47]) rechtfertigen mußte. Schon die breite Ausführlichkeit in der Behandlung des Bilderthemas zeigt deutlich seine Wichtigkeit, läßt aber leider die Erwartung unbefriedigt, direkte Zeugnisse über Wert oder Unwert christlicher Darstellungen zu erhalten.

Unter den allgemeinen, das Aufkommen der Bilder fördernden Momenten verdient besondere Berücksichtigung, daß die Apologeten mit ihrem Bemühen, das Christentum als natürliche Philosophie zu erwei-

[46]) Man wird nicht einwenden können, daß die Karpokratianer um diese Zeit schon ein Christusbild besessen hätten. Eher kann uns gerade das Verhalten dieser gnostischen Sekte mit ihrer gegensätzlichen Einstellung deutlich machen, warum die Christen eine bildliche Darstellung ihres Herrn ablehnten. Denn jene sahen in Christus tatsächlich nicht mehr als einen Menschen, der zwar als solcher besonders hoch einzustellen sei, aber doch qualitativ sich in keiner Weise von den übrigen unterschied und darum von ihnen in eine Reihe mit den großen griechischen Philosophen gestellt wurde: „proponunt eas (imagines Christi) cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum . . .“; weil Christus für sie, grundsätzlich betrachtet, eben nichts anderes war als ein Mensch unter Menschen, konnten sie ihn im Bilde darstellen. (Irenäus berichtet darüber: „Jesus sei Josephs Sohn, ähnlich den übrigen Menschen, nur gerechter als sie [I. 25, 1]; daher verstiegen sich einige in ihrem Hochmut so weit, daß sie behaupteten, Jesu gleich zu sein; andre sagten sogar, sie seien in gewisser Hinsicht mächtiger als er“ [I. 25, 2].) Gerade diese Voraussetzung traf aber bei den Christen nicht zu.

[47]) Celsus bei Origenes, Gegen Celsus VII. 62.

sen, bewußt oder unbewußt für die Einordnung des Christentums in die Kultur ihrer Zeit gearbeitet haben. Die bei allem Missionsdrang und aller Expansionskraft bisher geübte Abgeschlossenheit von der Welt und die Absonderung von ihrem kulturellen Leben erschien nun in mancher Beziehung als ungerechtfertigt und machte einem größeren Entgegenkommen Platz so weit, daß sich um die Mitte des 2. Jahrhunderts im Montanismus sogar schon eine, namentlich im Osten rasch anwachsende, reaktionäre Bewegung gegen diese „Verweltlichung" bilden konnte[48]). Nichts zeigt vielleicht deutlicher als dieser neu aufflammende Enthusiasmus, in dem die alten pneumatischen Elemente in verwilderter Form wieder durchbrachen, daß sich die Christenheit in ihrer Gesamtheit auf einem anderen Wege befand, als ihn das Urchristentum gegangen war. Der lebendige Geist hatte aufgehört zu wirken, sein Daseinsrecht wurde ihm bestritten, man hatte Angst vor seiner hinreißenden Glut, suchte ihn aber um so eifriger da, wo er zur festen Form erstarrt war: in der Tradition[49]). Weit stärker als bisher war an die Stelle des im Geisteserleben fundierten unmittelbaren Überzeugtseins das mittelbare „Sichüberzeugenlassen" durch vernünftige Überlegung und geschichtlichen Nachweis getreten und dadurch das Bedürfnis nach einer besonderen Beglaubigung der christlichen Hoffnung wesentlich verstärkt worden, das sich schließlich auch in einer kräftigeren Ausbildung der bisher nur keimhaften Ansätze zu einer „geschichtlichen" Betrachtung auswirkte. Ebenso bedingte die Tendenz der apologetischen Literatur, durch den Erweis des Alters der christlichen Wahrheiten und ihrer zeitlichen Priorität gegenüber den Erkenntnissen der griechischen Philosophie die Existenz des Christentums zu rechtfertigen, notwendig eine Steigerung der geschichtlichen Einstellung[50]), die freilich in der Verwertung der a.t. Berichte, trotz einer teilweisen Durchbrechung des üblichen Schemas von Weissagung und Erfüllung, von einer präzisen geschichtlichen Betrachtung weit entfernt blieb.

Die Folgerung für die den Bildern zugrunde liegende Anschauung und damit für die Bildwelt selbst ergeben sich daraus unschwer, denn der Auferstehungsgedanke, das zentrale Motiv der sepulkralen Malereien, stand so im Mittelpunkte der christlichen Gedankenwelt, daß es von jener Entwicklung nicht unberührt bleiben konnte. Wenn die Form der Begründung, wie sie uns in der Bildwelt entgegentritt, also die Beru-

---

[48]) Man darf natürlich im Montanismus nicht nur eine Reaktion sehen.

[49]) cf. z. B. Didache c. 11.

[50]) cf. Tatian, Rede an die Griechen 31, 36—41; Theophil., An Autolykus II, III, Justin, Apol. I. 52, 59f; etc.

fung auf die für die Auferstehungshoffnung wichtigen Geschehnisse als solche, sich in der apologetischen Literatur der Mitte des 2. Jahrhunderts nicht findet, so ist das kein ausreichendes Gegenargument, da berücksichtigt werden muß, daß die Schriften der Apologeten keine innergemeindlichen Erbauungsschriften sind, sondern sich an die außenstehende Heidenwelt richten, der gegenüber es übel angebracht war, sich auf Ereignisse zu berufen, für die man heidnische Parallelen hätte anführen können oder deren Tatsächlichkeit angezweifelt würde, und die im Grunde nur für den überzeugend sein konnten, der das A. T. in seinen Berichten als glaubhaft anerkannte. So hielten sich die apologetischen Schriftsteller vornehmlich an literarische Belege oder an Tatsachen allgemeiner Geltung, die nun beweisen mußten, was sie jeweils beweisen sollten. Innerhalb der christlichen Gemeinden waren dagegen die in den heiligen Schriften erzählten großen Taten Gottes unbezweifelbare geschichtliche Wahrheit, und wie die Apologeten mit viel Kunst und Scharfsinn mancherlei gedankliche Beziehungen des A. T. zur christlichen Gedankenwelt herauszutüfteln wußten, so suchte sich das Gemeindechristentum in naiver Weise an den Tatsachen des A. T. und der Wirksamkeit Jesu seines Glaubens und Hoffens zu vergewissern. Und diese in der Vergangenheit Gewißheit suchende Einstellung macht es psychologisch verständlich, wenn nunmehr auch ein Bedürfnis nach Bildern als einer sichtbaren Darstellung der die Gültigkeit der Glaubensgedanken verbürgenden Tatsachen wach wurde und gerade die Auferstehungshoffnung in den Mittelpunkt der ersten christlichen Darstellungen trat.

Für das durch die Monumente selbst erwiesene Vorhandensein sepulkraler Bilder zu dieser Zeit läßt sich mit einer gewissen Zurückhaltung vielleicht ein literarischer Beleg aus der Streitschrift des Celsus gegen die Christen, dem λόγος ἀληθής entnehmen[51]: „... den aber, der ein ganz berüchtigtes Leben geführt und einen ganz kläglichen Tod erlitten hat, den stellt ihr als einen Gott hin! Wieviel geeigneter als dieser wäre da für euch Jonas bei seinem Kürbis oder Daniel gewesen, der aus der Mitte wilder Tiere befreit wurde, oder noch größere Wundermänner als diese[52]." Man kann es kaum als Zufall ansehen, daß Celsus gerade im Zusammenhange mit dem Tode Jesu auf Beispiele verweist, die uns auch in der ältesten christlichen Kunst begegnen; vielmehr scheint die Vermutung berechtigt, daß Celsus von irgendwelcher Beziehung solcher

[51]) Ich fand nachträglich auch bei W. Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus (1927) diese Vermutung ausgesprochen; doch ist die von V. angedeutete Beziehung auf „Sarkophage" als unrichtig abzulehnen.

[52]) Origenes, Gegen Celsus VII. 53.

Bilder zum Tode Christi wußte, vielleicht sie selbst gesehen hat, ohne allerdings ihren wahren Sinn und Gehalt zu verstehen[53]).

Ungleich schwieriger als für die szenischen Kompositionen gestaltete sich die Entwicklung für die personhaften Darstellungen, die sich, nicht zuletzt wegen der Ähnlichkeit mit dem auch vom heidnischen Kultbild bevorzugten Typus der Einzelgestalt, nicht so leicht von dem Banne der magisch-realistischen Anschauung zu befreien vermochten. Zwar war im Zusammenhange mit der vorschreitenden Verweltlichung eine stets zunehmende Materialisierung der christlichen Frömmigkeit erfolgt[54]), welche auf die aus der Verbindung der dinglichen Bildauffassung mit Ex. 20, 4 entstandene scharfe Abneigung mildernd hätte einwirken können, aber gerade den personhaften Darstellungen gegenüber zeigt sich auch weiterhin noch der gewaltige hemmende Einfluß, der in der Verkettung beider Faktoren für das Aufkommen der Bilder lag. Die ausführliche Polemik der Apologeten gegen den heidnischen Götzendienst, namentlich des Athenagoras „Bittschrift für die Christen" wirft ein helles Licht auf diesen Zusammenhang zwischen der Bilderfrage und dem realistischen Zug der Durchschnittsfrömmigkeit[55]). Suchen auch die Äußerungen den Eindruck zu erwecken, als seien die Christen hoch erhaben über die den Heiden vorgeworfene dinglich-massive Auffassung, so darf man doch die scheinbar überlegene Verspottung der νεκρὰ καὶ ἄψυχα εἴδωλα nicht gar zu ernst nehmen; oft genug ist der so sichtbar zur Schau getragene Hohn nur eine Verhüllung der eigenen Unsicherheit, die Vorspiegelung einer philosophischen Bildung, hinter der keine ernsthafte Überzeugung stand. Erst recht war die große Masse der Christen mit ihrem Anschauungs- und Empfindungsleben tiefer in einem dinglichen Realismus verhaftet, als es nach den Angaben der Apologeten christliches Niveau sein sollte. Ein positiv fördernder Einfluß auf die Entstehung der Bilder ließ sich von hier aus zunächst jedenfalls nicht erwarten, im Gegenteil können die folgenden Sätze des Athenagoras nur als eine Abwehr jeglichen Bildergebrauches verstanden werden: „Die blinden und in bezug auf Vorstellungen gestaltungsreichen Instinkte der Seele schaffen sich aus verschiedenem Material verschiedene Bilder, indem sie die einen von der Materie hernehmen, die anderen aber aus sich

53) Es wäre allerdings denkbar, daß Celsus diesen Satz aus seiner Kenntnis der jüdisch-christlichen Sterbegebete heraus gesprochen hätte. (cf. K. Michel, Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit. (Leipzig 1902.) Doch wieweit reichen diese Gebete als christliche zeitlich zurück?

54) cf. z. B. bei Justin, Apol. I. 66. die Ausführungen über die Eucharistie, die Seeberg freilich auch wieder spiritualistisch deuten möchte. (a. a. O. I. S. 354 Anm. 2.)

55) Besonders cc. 15, 23—27.

selbst gestalten und hervorbringen. Dies erfährt die Seele zumeist dann, wenn sie aus dem Bereich der Materie etwas an sich nimmt und hiermit Geistiges vermengt, indem sie nicht auf das Himmlische und dessen Schöpfer sieht, sondern nach unten auf die irdischen Dinge blickt, kurz auf die Erde, wie wenn sie nur Fleisch und Blut und nicht mehr reiner Geist wäre. Diese blinden phantasiereichen Instinkte der Seele nun erzeugen phantastischen Bilderwahn[56]."

Doch blieb daneben der schon angedeutete, heimlich und unablässig die allgemeine Gültigkeit von Ex. 20, 4 unterwühlende Einfluß der Materialisierung der christlichen Frömmigkeit wirksam, der wohl den Widerstand gegen das heidnische Götterbild verschärfte, aber gleichzeitig die auch eine christliche personhafte Darstellung ablehnende Stimmung dadurch abschwächte, daß er die Vorstellung von einer nur die heidnischen Bilder treffenden Geltung des mosaischen Verbotes nährte, damit also die zwischen dem a.t. Verbot und der magisch-realistischen Bildauffassung bestehende Spannung teilweise aufhob, d. h. die heidnischen Kultbilder in ihr beließ, aber die christlichen Darstellungen ihr entnahm, ja, das bisher hemmende nachgerade zu einem fördernden Moment gestaltete. Die Divergenz beider von dem gleichen Punkte ausgehenden Entwicklungslinien, der das Aufkommen der Bilder hemmenden und fördernden, tritt freilich im Zeitalter der Apologeten noch nicht merklich hervor, setzt aber in ihr bereits ein und wird durch das gerade jetzt erwachende Interesse für einzelne Gestalten der christlichen Vergangenheit, vornehmlich die Apostel, begünstigt. Waren für die apostolische und nachapostolische Zeit etwa Schriften wie die Acta apostolorum oder die διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων bezeichnend, in denen die einzelnen Männer wie Petrus, Paulus oder Johannes wesentlich nur als Glieder des als einheitliche Größe angesehenen Apostelkollegiums galten, das in der Verkündigung und Beglaubigung der Richtigkeit christlicher Wahrheit seine erschöpfende Bedeutung fand, so charakterisiert die folgende Periode die Entstehung der Apostelakten und -legenden, etwa der Acta Pauli, Johannis, Petri, Andreae, Thomae, die zwar z. T. schon in den Anfang des 3. Jahrhunderts reichen, aber doch vielleicht auf älteres Material zurückgehen[57]. Es kommt darin ein dem geschichtlichen Interesse verwandtes persönliches Bedürfnis der Christen nach lebendiger Vergegenwärtigung seiner Helden zum Ausdruck,

---

[56]) Athenagoras, a. a. O. c. 27.

[57]) cf. E. Hennecke, N.t. Apokryphen (1904) S. 347: „Die Abfassung von Geschichten oder Legenden einzelner Apostel um die Zeit des Irenäus setzt u. a. voraus, daß das Ansehen ihres Namens inzwischen eine eigentümliche Steigerung oder Verrückung erfahren hat."

das sich durch die Erzählung ihrer Taten und Reden zu befriedigen suchte, wobei die dem Volke innewohnende Lust zum Fabulieren und Phantasieren bald die Überhand gewann. Wie es bedeutsam ist, daß der Verfasser der Acta Pauli auf die Beschuldigung der Fälschung hin erklärt haben soll, „Pauli amore" so gehandelt zu haben [58]), so nicht minder die Feststellung, daß wir es in diesen „Apostelromanen" mit einem unmittelbaren Ausdruck der Volksfrömmigkeit zu tun haben; und die stets zunehmende Verbreitung dieser Schriften beweist, wie sehr man damit dem Verlangen der vulgärchristlichen Kreise entgegenkam [59]). Sich die Gestalten dieser Männer auch im Bilde zu vergegenwärtigen, wäre nur der spezifisch griechische Ausdruck für dasselbe Empfinden gewesen, das sich in den „Akten" eine literarische Form gab [60]). Besonders in kleineren Gemeinschaften, die den Durchschnitt überragten bzw. frei von starken jüdischen Einwirkungen einen der hellenistischen Kultur gegenüber aufgeschlosseneren Standpunkt einnahmen, rückte es schon jetzt immer mehr in den Bereich der Möglichkeit, daß man zum Ausdruck besonderer Verehrung etwa eines Apostels sein Bild herstellte, zumal in Städten, deren Gemeinden sich mit dem Wirken eines solchen Mannes in engeren Zusammenhang brachten wie z. B. Ephesus mit Johannes [61]). Eine gewisse Bestätigung dafür bieten trotz ihres legendarischen Charakters die Acta Johannis [62]), die in der Erzählung vom Bilde des Johannes selbst bei der Annahme, daß auch sie keinen geschichtlichen Kern berge, erkennen lassen, daß man das Verlangen nach Bildern durchaus nicht zu den Unmöglichkeiten rechnete und als das Hauptmotiv des Wunsches die Freude, den Dargestellten „im Bilde zu besitzen", angeben: „Wenn anders man nächst jenem Gott die Menschen, die unsere Wohltäter sind, Götter nennen darf, so bist du's, Vater, der in dem Bilde für mich gemalt ist, den ich bekränze, liebe und verehre als den, der mir ein guter Führer geworden ist [63])." Bedeutsam

---

58) Tertullian, Über die Taufe c. 17.

59) „Es wurden die fort und fort erzeugten Apostellegenden mit Vorliebe in den Handschriften aufgezeichnet, durch die religiöse Dichtung verbreitet, in Festhomilien und Prunkreden ausgeführt, in Martyrologien und Kalendarien aufgenommen und durch die Kunst dargestellt." (Hennecke, a. a. O. 1904. S. 356.)

60) Ich modifiziere hier eine Äußerung, die v. Dobschütz zu den Pilatusakten einerseits und dem angeblich von Pilatus hergestellten Christusbild der Karpokratianer andererseits gemacht hat. (a. a. O. S. 27.)

61) Es ist mir nicht gewiß, ob auch das Aufkommen der Bischofslisten hier einzuordnen ist. Nach dem, was wir bisher wissen, scheinen sie mit Ausnahme der römischen Liste (Irenäus 3,3) später entstanden zu sein.

62) E. Hennecke, a. a. O. 1924 (!) S. 176 ff.

63) E. Hennecke, a. a. O. S. 177.

GOLDEN GATE LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

als Beleg für die Lockerung der alten rigoristischen Bildergegnerschaft ist auch die nachträgliche Abschwächung der ursprünglichen, durch die Meinung des Johannes, ein heidnisches Götterbild vor sich zu haben, bedingten scharfen Ablehnung: „ich sehe, daß du noch heidnisch lebst," in den wesentlich milderen, freilich immer noch mißbilligenden Satz: „was du jetzt vollbracht hast, ist kindisch und unvollkommen, du maltest eines Toten totes Bild[64])", als er erfährt, daß es sich um sein eigenes Porträt handele. Die bildliche Darstellung des Apostels ist also von einem heidnischen Götterbild unterschieden und gilt den Christen, die hier offenbar ihr Urteil dem Johannes in den Mund legen, nicht mehr als gänzlich unzulässig, wird jedoch von den vollkommenen Gläubigen als ein eitles Unterfangen und als ein Zeugnis der Unreife gewertet[65]).

Von gleich unerbittlicher Schärfe ist die ablehnende Haltung nur dem Gottes- und Christusbilde gegenüber geblieben, die durch die Apologeten zwar keine Bereicherung der Motive erfahren hat, sich aber jetzt in ihren Einzelheiten quellenmäßig besser verfolgen läßt und dabei in erster Linie nachdrücklichst das Unmöglich einer bildlichen Gottesdarstellung hervorhebt[66]). „Einen Namen hat er nicht, denn alles, was einen Namen hat, ist Genosse der Kreatur. Eine Gestalt hat er nicht, auch nicht Zusammensetzung von Gliedern, denn wer diese besitzt, ist Genosse der geformten Dinge. Weder ist er männlich noch weiblich,... der Himmel umfaßt ihn nicht, sondern der Himmel und alles Sichtbare und Unsichtbare sind von ihm befaßt"[67]); οὐ τέχνῃ περιληπτός[68])! Die zunehmende Abhängigkeit von der Bilderpolemik der griechischen Philosophie und der jüdisch-hellenistischen Streitliteratur braucht nicht noch einmal betont zu werden, sie geht sogar so weit, daß man sich fast scheuen muß, ohne damit den Apologeten ein echtes religiöses Empfinden absprechen zu wollen, ihren Kampf gegen die Bilder als primär aus religiösen Bedürfnissen erwachsen zu bezeichnen. Nur bei Justin finden wir eine unmittelbar religiöse Begründung, wenn er sagt, daß das Verfertigen und Anbeten von Götzenbildern nicht nur ἄλογον sei — das sagt der Philosoph — sondern ἐφ' ὕβρει τοῦ θεοῦ: es ist Gotteslästerung[69])! An die Stelle des „Unmöglich" tritt das „Unerlaubt"; die

---

[64]) E. Hennecke, a. a. O. S. 177.

[65]) Wir haben es hier sehr wahrscheinlich nicht mit dem literarischen Produkt gnostischer, sondern vulgär-christlicher Kreise zu tun. (cf. die Einleitung zu den Johannesakten bei Hennecke, a. a. O.)

[66]) Quellenmäßig tritt jedenfalls erst jetzt dieser Gedanke klar hervor.

[67]) Aristides, Apologie I. 5.

[68]) Tatian, Rede an die Griechen IV. 4. cf. auch IV. 7; Justin, Apol. I. 9, 3, u. a.

[69]) Justin, Apol. I. 9, 3.

Frage nach der Berechtigung derartiger Bilder wird nicht vom Verstande beantwortet, sondern vom Gewissen; statt der intellektuellen Schätzung wird eine ethisch-religiöse Wertung geübt. Vielleicht darf man diese Einstellung als unter jüdischem Einfluß stehend ansehen, wie ja auch Justin unter den Apologeten der einzige ist, der das a.t. Bilderverbot als maßgeblich in der Behandlung der Bilderfrage betrachtet[70]). Darum wird diese Haltung überall da, wo das jüdische Element inner- und außerhalb der christlichen Gemeinde noch von Bedeutung war, vorherrschend gewesen sein. Und auch das scheint gewiß, daß der Protest, der aus diesen Kreisen heraus gegen das Gottesbild erfolgte, in seiner Wirkung auf den Christen niederen Standes eindrucksvoller war, weil er religiös begründet wurde, als der, der in dem philosophischen Gedanken der Undarstellbarkeit seinen Inhalt hatte.

Für das Christusbild fehlt auch in dieser Periode noch eine direkte ablehnende oder zustimmende Äußerung, und wir bleiben auf Rückschlüsse aus der allgemeinen Christusauffassung angewiesen, deren Entwicklung die bereits früher hervorgehobenen Elemente schärfer hervortreten läßt, d. h. namentlich das θεὸς ἦν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος[71]), wobei diese „Zweisubstanzenlehre" in der praktischen Frömmigkeit, in der das kultische Bedürfnis eine immer größere Rolle spielte, notwendig mehr dem θεός als dem ἄνθρωπος zugute kommen mußte. Es ist so, „daß die herrschende Ansicht das Wesen Christi als göttlich und Gott verstand" [72]). Und „das ist es, worin man uns eines Wahnes beschuldigt: indem man nämlich behauptet, den zweiten Platz nächst dem unbeweglichen und ewigen Gotte, dem Urheber von allem, räumen wir einem Menschen ein, der gekreuzigt worden. Die dies sagen, kennen eben nicht dies Geheimnis, das darin liegt..." [73]). Es ist ein beredtes Zeugnis, daß die Taufe Christi Justin eigentlich zum Problem geworden ist[74]). Und wohin dieser Weg in der Bilderfrage führte, zeigen zwei Äußerungen des Origenes, die hier vorweggenommen werden mö-

---

[70]) Ich denke an die Erörterungen im „Dialog mit dem Juden Tryphon" CXII. 1—3; hier setzt sich Justin mit dem Einwand auseinander, daß einerseits zwischen dem Gebot, die Schlange aufzurichten (Num. 21) und dem Bilderverbot andererseits doch ein Widerspruch bestehe. Für Justin ist dieser Widerspruch nur ein scheinbarer, da sich das Gebot der Aufrichtung der Schlange bei näherem Zusehen, d. h. mit Hilfe der allegorischen Exegese, als ein tiefes Geheimnis erweist, das keineswegs die Geltung von Ex. 20, 4 einschränke. Jedenfalls zeigt seine Behandlung jenes Einwandes, daß das mosaische Bilderverbot seiner Überzeugung nach auch für die Christen in Kraft bleibt.

[71]) Melito von Sardes (bei Otto, Corp. Apol. Christ. IX. S. 416 (Jena 1861).

[72]) R. Seeberg, a. a. O. I. S. 344f. [73]) Justin, Apol. I. 13.

[74]) Justin, Dial. 88, 4.

gen: Jesu „sterblicher Leib und die menschliche Seele, die in ihm war, haben, so sagen wir, nicht nur durch ihre Gemeinschaft, sondern auch durch ihre Vereinigung und Vermischung mit ihm das Höchste erlangt und sind seiner Göttlichkeit teilhaftig, in Gott selbst verwandelt worden“ [75]). Und der Leib Christi „war von den anderen dadurch verschieden, daß er einem jeden in der Gestalt erschien, die seinem Vermögen und seinem Heile angemessen war“ [76]). Solche Gedanken konnten unmöglich zu einer bildlichen Darstellung Christi anregen, und sie machen verständlich, warum man von diesem Beginnen noch abstand.

Überblickt man abschließend diesen Zeitraum, so muß als das wichtigste Ergebnis der gewaltige Fortschritt, der bereits zum Bildergebrauch selbst übergehenden bilderfreundlichen Stimmung hervorgehoben werden, der durch eine mehr in den alten Traditionen und Anschauungen wurzelnde bildergegnerische Strömung von immer noch recht erheblicher Stärke wohl gehemmt, aber nicht unterbunden werden konnte. Da nun die Bejahung der Bilderverwendung nicht einfach an die Stelle der Ablehnung trat, vielmehr beide Auffassungen jetzt nebeneinander herliefen [77]), war die Gefahr einer mancherlei Konfliktsstoffe in sich bergenden zwiespältigen Entwicklung in der Bilderfrage akut geworden.

Irenäus und Tertullian

Schon um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert tritt der indessen zu einem bewußten Gegensatz entwickelte Zwiespalt deutlich hervor, da einerseits die Existenz christlicher Darstellungen durch die Monumente unwiderleglich dargetan wird, andererseits sich ebenso gewiß von bilderfeindlichen Tendenzen getragene Äußerungen des *Irenäus* und *Tertullian* anführen lassen, die man nicht, um die darin zum Ausdruck kommende gegensätzliche Stimmung zugunsten der Annahme eines allgemeinen Bildergebrauches abzuschwächen, in ihrer Geltung beschränken (Irenäus) oder als aus einseitigem Fanatismus erwachsen ansehen darf (Tertullian) [78]). Von Irenäus ist uns der in seiner Echtheit kaum anzuzweifelnde Bericht über das Christusbild der Karpokratianer erhalten [79]), aus dessen Angaben zu entnehmen ist, 1. daß es in dieser gnostischen Sekte neben Bildern des Pythagoras, Plato, Aristoteles u. a.

[75]) Origenes, Gegen Celsus III. 41. [76]) Origenes, Gegen Celsus VI. 77.

[77]) Wieweit sie schon gegeneinander liefen, ist für diese Zeit nicht zu ermitteln.

[78]) cf. Anm. 2; zu Tertullian auch F. X. Kraus, Gesch. d. christl. Kunst I. S. 61 (Freiburg 1898).

[79]) Adv. haer. I. 25, 6. Von den übrigen von Irenäus abhängigen Berichten ist besonders der des Hippolyt, Refutatio VII. 32 zur Rekonstruktion wertvoll.

auch eine Darstellung Christi gab, 2. daß außer Malereien wahrscheinlich auch plastische Werke vorhanden waren, 3. der bei ihnen gebräuchliche Bildtypus auf ein angeblich von Pilatus zu Jesu Lebzeiten hergestelltes Bildnis zurückgeführt wurde, und 4. die Bilder in den Formen heidnischen Kultes verehrt wurden. Das Bild Christi war demnach kein von den Karpokratianern besonders betonter, aber auch nicht etwa geheimgehaltener Bestandteil ihres kultischen Lebens, und der Zusatz des Epiphanius κρύβδην δὲ τὰς τοιαύτας ἔχουσιν εἰκόνας[80]) ist eine in der irenäischen Quelle nicht im geringsten angedeutete, den Anhängern der Sekte das Bewußtsein der Ungebührlichkeit und gegen den urchristlichen Geist verstoßenden Ruchlosigkeit unterstellende tendenziöse Erweiterung. Dagegen wird er das „quasdam autem (scil. imagines) et de reliqua materia fabricatas habent" zu recht interpretiert haben τινὲς δὲ ἐκ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λοιπῆς ὕλης[80]), da die Karpokratianer bei ihrer Einstellung, namentlich bei ihrer Christusauffassung keinen Grund hatten, die sonst besonders verpönten plastischen Darstellungen zu vermeiden [81]), wie ja auch die kultische Verehrung des Christusbildes, mag sie sich nun in der Form des wenig glaubwürdigen epiphanischen Berichtes vollzogen haben, oder „vorzugsweise an das Anzünden von Weihrauch" [82]) zu denken sein, oder endlich das in den Johannesakten geschilderte Zeremoniell ihr entsprechen [83]), den völlig anderen Geist verrät. Jedenfalls hatten sie keine Bedenken, Christus im Bilde darzustellen; oder ist die Berufung auf Pilatus vielleicht doch mehr als nur der bloße Erweis der geschichtlichen Treue ihres Bildtypus, soll sie der Beglaubigung der vollen Menschhaftigkeit Jesu dienen und so eine zugleich das eigene Verhalten rechtfertigende Polemik gegen seine Vergöttlichung auf großkirchlicher Seite sein?

Wichtiger als die einzelnen Angaben ist für uns hier das von Irenäus über das Verhalten der Karpokratianer gefällte Urteil, durch das nach Knoepflers Meinung „nicht der Gebrauch, sondern der Mißbrauch der Bilder verworfen wird" [84]), das also nicht als bilderfeindlich anzusehen ist. Für sich betrachtet lassen die berichtenden Sätze des Irenäus diese Exegese wenn auch nicht als evident, wie Knoepfler meint, so doch als möglich erscheinen; beachtet man aber, daß sie das Schlußglied seiner

80) Haer. XXVII. 6. 81) cf. Anm. 46.

82) Augusti, Analekten zur christl. Kunstgesch. aus den Schriften der Kirchenväter (in „Beiträge zur christl. Kunstgesch. u. Lit. I. S. 119. [Leipzig 1841]).

83) E. Hennecke, a. a. O. S. 177.

84) A. Knoepfler, Der angebliche Kunsthaß der ersten Christen (in „Festschrift Georg Hertling zum 70. Geburtstag am 31. August 1913 dargebracht von der Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland [Kempten u. München 1913] S. 44.).

Darstellung der karpokratianischen Häresie sind, die in allen ihren Teilen uneingeschränkt verurteilt wird, liegt es wohl näher, auch hier eine rückhaltlose Ablehnung ausgesprochen zu finden, zumal die Einschränkungen, die Knoepfler zur Begründung seiner Deutung im einzelnen glaubt machen zu können, den Text eher gegen als für sich haben. Weder kann man ihm entnehmen, daß Irenäus nur die falsche Berufung auf ein authentisches Christusbild des Pilatus tadele, da er das, worauf es ihm ankam, dann nicht durch ein Partizipium zum Ausdruck gebracht hätte [85]) und man das „Christi" des Partizipialsatzes unmittelbar hinter „imagines" erwarten würde, noch beschränkt sich der Vorwurf auf die Parallelisierung Christi mit den griechischen Philosophen und die heidnischen Formen der Verehrung seines Bildes, da das „coronant" auf gleicher Stufe mit dem „habent" steht, d. h. der Gebrauch des Bildes, das „Haben" allein für ihn schon einen Mißbrauch bedeutet. Daß er ein grundsätzlicher Gegner jeglicher bildlichen Darstellung christlichen Inhaltes gewesen sei, läßt sich dagegen aus dieser Stelle ebensowenig wie aus einer Äußerung Adv. haer. I. 8. folgern [86]); nur die Verurteilung des Gottesbildes ergibt sich aus der letzteren mit Gewißheit.

Die aus dem Text entnommene Behauptung einer Ablehnung des Christusbildes durch Irenäus findet eine weitgehende Bestätigung durch die christologischen Anschauungen des Kirchenvaters, die, verglichen mit denen der Apologeten, mehr der volkstümlichen Frömmigkeit angepaßt und stärker an die Tradition, namentlich des Johannes, gebunden erscheinen, so daß ein nahezu modalistischer, d. h. aber mit der Zustimmung zu einer bildlichen Darstellung Christi schwer zu vereinbarender Zug in sie eindringt. So fällt bei ihm der Nachdruck sichtlich auf die Menschwerdung des Logos, ohne daß ihm freilich der Gedanke der Annahme eines Menschen durch den Logos unbekannt wäre; und diese Vorstellung erhält erhöhte Bedeutung durch das Bestreben, die Identität des Göttlichen im Logos mit der Gottheit unbedingt festzuhalten; der Logos ist Gott schlechthin, ist der „Offenbarergott" [87]), obschon ihm eine persönliche Sonderexistenz zugeschrieben wird. Deutlich wird seine Auffassung etwa im Vergleiche mit Justin, der den Logos als die hypostasierte göttliche Vernunft ansah, während Irenäus den Logos nicht nur als Teil Gottes gedacht wissen wollte. Es wurden also die Ele-

[85]) Hier würde die dem irenäischen Urtext wahrscheinlich am nächsten kommende hippolytische Version zu beachten sein.

[86]) Anders H. Koch, Die altchristl. Bilderfrage nach den literarischen Quellen (Göttingen 1917) S. 14.

[87]) R. Seeberg, a. a. O. I. S. 404.

mente, die das Göttliche im historischen Jesus betonen, ungemein verstärkt, das Bild des irdischen Jesus dadurch verklärt und „übermenschlicht". Zwar läßt es sich Irenäus sehr angelegen sein, neben dem „vere deus" auch den „vere homo" nachdrücklich zu betonen [88]), aber der Gedanke der Menschhaftigkeit Christi wird immer wieder durchkreuzt von der Vorstellung seiner Göttlichkeit. Charakteristisch für dieses Tendieren nach beiden Seiten, das letztlich doch einseitig bestimmt ist, ist die „Lehre" von der ἀποκατάστασις, die gewiß die unbedingte Menschhaftigkeit Jesu voraussetzt und davon ausgeht, daß Jesus „organischer Bestandteil des Menschengeschlechtes" [89]) war, aber das alles eigentlich nur als Folie braucht, eben als eine — freilich notwendige — Voraussetzung, während der Schwerpunkt in dem „göttlichen Wirken" Christi liegt, dessen letztes Ziel die Wiederherstellung der durch Adams Sünde dem Menschen verlorengegangenen Gottesähnlichkeit ist [90]). Es kann keine Frage sein, daß das religiöse Bedürfnis des Irenäus zu sehr an der Göttlichkeit Christi interessiert war, als daß die Erkenntnis der vollkommenen menschlichen Natur Jesu darunter nicht hätte Schaden nehmen müssen [91]). Die von Origenes ausgesprochene Konsequenz war auch in des Irenäus Gedankenwelt enthalten, d. h. seine Stellung zum Christusbilde mußte aus diesen inneren Gründen ablehnend sein. Ganz abgesehen von den schweren Bedenken, die aus dem mosaischen Verbot erwuchsen, machte die besondere Wesenheit Christi ja eine bildliche Fixierung seiner menschlichen Züge unmöglich, geschweige, daß man den „Gott" sich im Bilde hätte vergegenwärtigen können und dürfen. Zum mindesten galt für Irenäus von einer bildlichen Darstellung Christi in erhöhtem Maße, was etwa in den Johannesakten der greise Apostel zu seinem Schüler sagt: „was du jetzt vollbracht hast, ist kindisch und unvollkommen: du maltest eines Toten totes Bild" [92]).

Vielleicht ergibt sich aus diesen Gedankengängen auch die Möglichkeit einer besonderen Erklärung der Worte „factam a Pilato illo tempore quo fuit Jesus cum hominibus" in dem irenäischen Bericht, daß näm-

---

88) Namentlich adv. haer. III. 22.

89) R. Seeberg, a. a. O. I. S. 407.

90) Adv. haer. III. 18, 1.

91) Man darf freilich nicht unberücksichtigt lassen, daß für jene Zeit die Behauptungen des vere deus und vere homo sich keineswegs einander ausschließen; der Glaube sah hier eine irgendwie geartete physisch-hyperphysische Einheit, über die man sich aber begrifflich nicht klar war und über die man sich klar zu werden jetzt noch gar nicht das Bedürfnis hatte. Die Frage nach dem „Wie" ist noch nicht aufgetaucht, man begnügte sich mit dem „Daß", wie sich z. B Irenäus bezeichnenderweise auch nicht weiter bemüht festzustellen, wie man sich das Hervorgehen des Logos aus dem Vater zu denken habe.

92) E. Hennecke, a. a. O. S. 177.

lich Irenäus in dem einfachen Zitieren des karpokratianischen Argumentes, ein zutreffendes Bild Christi zu besitzen, bereits ein ausreichendes Gegenargument sieht, die Karpokratianer ad absurdum zu führen: der wirkliche Christus war ja gar nicht darzustellen! In der bloßen Anführung der karpokratianischen Begründung lag dann schon eine Kritik ausgesprochen, war nicht nur die Meinung der „Häretiker" als ein Wahn hingestellt, sondern ihr Verhalten als ein Mangel echter christlicher Einsicht und als frevelhafter Irrtum gegeißelt.

Deutlicher läßt sich die Stellungnahme *Tertullians* erkennen, der uns zudem in seiner Schrift de pudicitia c. 7 und 10 die erste Nachricht von dem Vorhandensein christlicher Darstellungen in der katholischen Kirche übermittelt, und zwar von einem Pastor-bonus-Bilde auf Kelchen berichtet, die offenbar bei der eucharistischen Feier verwandt wurden und damit schon eine Anerkennung dieses Bildes in weiten christlichen Kreisen am Ende des 2. Jahrhunderts bekunden. Allerdings hat man die Verwendung der hier erwähnten calices zu kultischen Zwecken geleugnet, doch kaum mit Recht; zwar kann man nicht mit dem Ausdruck „christianum sacramentum" begründen wollen, daß es sich hier um liturgische Geräte handelt [93]), auch nicht mit dem mehrere Deutungen zulassenden Sprachgebrauch von calix, aber der Satz „de quo nihil libentius bibas quam ovem poenitentiae secundae" fordert offenbar diese Erklärung. Kochs Einwand, „daß an der zweiten Stelle der Kelch mit Trunkenheit in Verbindung gebracht wird und ihr die Unzucht auf den Füßen folgt" [94]), wird hinfällig, wenn man in c. 10 das 2. calix in der allgemeinen Bedeutung Becher faßt, wogegen weder der Sprachgebrauch noch sachlich die Verwendung desselben Wortes in verschiedenem Sinne kurz hintereinander geltend gemacht werden kann; im Gegenteil dürfte gerade dadurch Tertullians bitterer Spott besonders eindringlich werden. Es würde also der Satz von prostitutorem bis subsecuturae als Ergänzung zu quem anzusehen sein, während sich der Relativsatz de quo auf in calice bezieht. Bei solcher Auslegung der Stelle würde man das Zeugnis Tertullians wirklich für die große Verbreitung oder doch weitreichende Anerkennung des Pastorbildes geltend machen können [95]).

Sein persönliches Urteil über diese Darstellung steht jedoch sehr im Gegensatz zu der unbedenklichen Zustimmung sehr vieler Christen, und wenn er auch in c. 7 noch eine gewisse Zurückhaltung zu üben scheint, so

[93]) cf. Augusti, a. a. O. S. 112 f. [94]) H. Koch, a. a. O. S. 9 f.

[95]) Ob der Gebrauch des Bildes in Rom oder Afrika üblich war, soll hier nicht entschieden werden; wahrscheinlich ist auf die römischen Verhältnisse Bezug genommen.

sind doch in dem Konjunktiv „procedant ipsae picturae" und dem „si vel" spöttische Verachtung und abschätzige Wertung unverkennbar, die sich zu fanatischem Widerspruch im 10. Kapitel steigern, wo er im Zusammenhange einer maßlosen Polemik gegen den „Hirten" des Hermas das Bild des Pastor bonus als ein „idolum ebrietatis" brandmarkt. Gewiß wird dieser ungemein scharfe Ausdruck nur bei einer Berücksichtigung des Bildinhaltes verständlich, und er erhält seine große Schärfe erst durch den Kampf Tertullians gegen die Schrift des Hermas und die mit ihr in Verbindung gebrachte neue „Bußordnung"; aber die Bezeichnung idolum ebrietatis trifft auch das Bild als solches, d. h. Tertullian konnte der bildlichen Darstellung des „Guten Hirten" nicht nur „keinen Geschmack abgewinnen" [96]), sie fand nicht nur „seinen Beifall nicht" [96]), sondern er empfand und bekämpfte sie als ein Sakrileg. Dieser an einem singulären Fall sich offenbarende Radikalismus gewinnt prinzipielle Bedeutung, wenn man aus der Anwendung des Begriffes idolum auf ein christliches Bild folgern darf, daß Tertullian jegliches christlich-religiöse Kunstschaffen als Idololatrie ansieht, eine Folgerung, die durch seine Abhandlung „Über den Götzendienst" eine weitgehende Bestätigung erhält. Aus ihr ergibt sich nämlich, daß er in seinem Urteil wesentlich durch die vor keiner Konsequenz zurückschreckende Überzeugung von der auch für Christen uneingeschränkten Gültigkeit des a.t. Verbotes bestimmt war, und es dürfte für diese Einstellung charakteristisch sein, daß er bei dem Versuche, den Widerspruch zwischen dem mosaischen Bilderverbot und dem göttlichen die Errichtung einer Schlange fordernden Befehl als nichtig zu erweisen — schon das ist bezeichnend! — erklärt: „Wenn du einem und demselben Gott gehorchest, dann hast du als sein Gesetz: ‚mache dir kein Bildnis'. Wenn du aber auch auf das spätere Gebot hinsichtlich der Verfertigung einer Schlange Rücksicht nimmst, dann sei auch ein Nachahmer des Moses und verfertige dir kein Bild gegen die Vorschrift des Gesetzes, d. h. es sei denn, wenn es dir Gott ausdrücklich befehlen sollte [97])." Den Geltungsbereich dieser Äußerung auf Bilder heidnischen Inhaltes zu beschränken, sehe ich keinen stichhaltigen Grund; vielmehr legt der Gebrauch des Begriffes idolum in der Schrift de pudicitia es nahe, auch die christlichen Bilder hier mit einzubeziehen [98]). Dafür mag auch seine Polemik gegen die an idololatrischen Arbeiten beteiligten Künstler und

---

[96]) H. Koch, a. a. O. S. 10f. [97]) Über den Götzendienst c. 5.

[98]) Daß zwischen beiden Schriften ein Zeitraum von etwa 20 Jahren liegt, dürfte nicht allzu schwer ins Gewicht fallen, da seine Abhandlung „über den Götzendienst" schon ganz von montanistischem Geiste durchtränkt ist und die grundsätzliche Position Tertullians in der Bilderfrage schon damals bestanden haben wird.

Handwerker sprechen, auf deren Einwand, sonst brotlos zu werden, er nur antwortet, sie würden „durch den Luxus und die Großtuerei immer häufiger in Anspruch genommen werden als durch den Aberglauben“ [99]; auf eine Betätigung für die christliche Kunst verweist er also nicht. Das bedeutet freilich ein argumentum e silentio, und es bleibt immer sehr gewagt, sich darauf stützen zu wollen; aber bedeutungslos ist es vielleicht nicht, zumal er ein anderes Mal sagt, daß Ex. 20, 4, „um jeden Anlaß zur Idololatrie zu beseitigen, ... den Knechten Gottes für solche Künste die ganze Welt verschlossen“ habe [100].

Man wird diese Stellungnahme Tertullians kaum besonders merkwürdig finden, wenn man sich vergegenwärtigt, daß er in reifen Jahren zum Montanismus übertrat und sich in Wort und Schrift zu einem rigoristischen Christentume bekannte. Diese Tatsache läßt, ebenso wie schon die Titel seiner Schriften, vermuten, daß seine Gegnerschaft mehr durch praktisch-ethische Erwägungen als spekulativ-dogmatische Überlegungen hervorgerufen worden ist. Immerhin geben diese einigen Anhalt, seine aus den bisherigen allgemeinen Ausführungen zu erschließende mutmaßliche Stellung zum Gottes- und Christusbild wahrscheinlicher zu machen. Es ist für ihn selbstverständlich, daß Gott invisibilis ist und von Menschenhand nicht abgebildet werden kann; denn „deum immutabilem et informabilem credi necesse est ut aeternum“ [101]. Dem steht es nicht entgegen, wenn er früher sagt: „quis ... negabit, Deum corpus esse, etsi deus spiritus est“ [102], da dieser Satz aus seiner stoischen Grundanschauung zu verstehen ist, „omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est“ [103]; er erklärt ausdrücklich: „caro autem deus non est“ [104]. Überhaupt wird jegliche anthropomorphe Gottesvorstellung von Tertullian abgelehnt und damit jeder Versuch, ein Bild Gottes zu gestalten, von vornherein von ihm negiert.

Dagegen scheint in seiner Christusauffassung weniger eindeutig die prinzipielle Unmöglichkeit einer bildlichen Darstellung Christi ausgesprochen zu sein, da sie von dem Gedanken einer doppelten, göttlichen und menschlichen, Substanz in Jesus Christus beherrscht und die Behauptung „salvus est numerus duarum substantiarum, in suo genere

---

[99]) Über den Götzendienst c. 8.

[100]) Über den Götzendienst c. 4. Vielleicht ist in diesem allgemeinen Sinne auch seine Bemerkung gegen Hermogenes zu verstehen (Gegen Hermogenes c. 1.). Wenigstens scheint mir das „pingit illicite“ durch das folgende „legem dei in artem contemnit“ in dieser Richtung bestimmt und nicht etwa auf obszöne Darstellungen bezogen zu sein.

[101]) Adv. Praxeam c. 27.

[102]) Adv. Praxeam c. 7.

[103]) De carne Christi c. 11.

[104]) Adv. Praxeam c. 27.

distantium“ [105]) noch dadurch hervorgehoben wird, daß Tertullian die bewußt gestellte Frage, „quomodo Sermo sit Caro fictus, utrumne quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem“ [106]) mit einem immo indutus beantwortet, wobei der vornehmste Grund für die Annahme einer vollkommenen Menschennatur ist „Dei filium celare“ [107]). Ferner lehnte er es nachdrücklich ab, daß durch die transfiguratio etwa eine „mixtura quaedam substantia, tertium quid efficitur“ [108]): „videmus duplicem statum non confusum sed coniunctum in una persona, deum et hominem Jesum“ [108]). Durch diese scharfe, begriffliche Scheidung war aber ein Vermischen der Eigenart beider, wie es bei Irenäus noch der Fall gewesen war, äußerst erschwert und durch die nachhaltige Betonung der vollkommenen Menschennatur wieder die Möglichkeit einer bildlichen Darstellung eröffnet. Freilich bleibt die Frage unbeantwortet, wieweit das religiöse Empfinden, das bei Irenäus für die ganze Betrachtungsweise ausschlaggebend war, dieses begriffliche Schema Tertullians gelten ließ, und ob nicht Tertullians Frömmigkeit selbst es schon innerlich wieder aufhob. Zweifellos liegen aber in seiner Christologie Ansätze zu einer Betrachtung vor, die auch eine bildliche Fixierung der menschlichen Züge Jesu ermöglichte.

Tertullians Stellung zu den Bildern ist jedoch von diesen Überlegungen nicht beeinflußt worden, eben weil er, der Montanist und Abendländer, sich ganz von praktisch-ethischen Erwägungen leiten ließ, nicht über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit diskutierte, sondern die Frage nach der Erlaubtheit in den Vordergrund rückte. Die für ihn so kennzeichnende Neigung, sich in Rechtskategorien zu bewegen, machte sich auch hier geltend, die in dem Bildergebrauch in erster Linie einen Rechtsbruch des Menschen, einen Verstoß gegen das göttliche Gesetz sieht: bei keinem christlichen Schriftsteller vor ihm findet sich eine so entschiedene und überzeugte Berufung auf das mosaische Verbot wie bei ihm [109]). Es verständlich zu machen und etwa, wie die Apologeten, durch den Hinweis auf die Undarstellbarkeit Gottes oder die Gefahr einer Ablenkung zu falscher Gottesverehrung zu begründen, hält er nicht für notwendig. Das Gesetz verbietet es und verlangt Befolgung, das ist genug! Auch ein Bestreben, die sittliche Berechtigung von Ex. 20, 4 zu erweisen, fehlt bei ihm durchaus, dagegen läßt er sich nur allzusehr hinreißen, mit der Einseitigkeit des Fanatikers seine moralistischen Betrachtungen über den „Götzendienst“ als die Grundsünde des Menschengeschlechtes, den Inbegriff aller seiner Verschuldungen, den

[105]) De carne Christi c. 13; cf. auch c. 18 und adv. Prax. c. 27.
[106]) Adv. Prax. c. 27. [107]) De carne Christi c. 9. [108]) Adv. Prax. c. 27.
[109]) Gegen Hermogenes c. 1; über den Götzendienst cc. 4 f. allein dreimal u. a.

„ausschließlichen Gegenstand für das Weltgericht“ [110]) gegen die weltförmigen Christen zu schleudern [111]). Seine leidenschaftliche Polemik läßt erkennen, daß die Bilderfrage für ihn nichts Nebensächliches war. Das verletzte sittlich-religiöse Empfinden eines ernst zu nehmenden Eiferers spricht sich darin aus, so sehr es auch äußerlich in Gesetzesstarre und unter dem Wust moralistischer Redereien verborgen bleiben mag.

Irenäus sowohl als Tertullian sind also als bewußte Gegner des Bildergebrauches in der christlichen Kirche anzusehen. Das schließt natürlich nicht aus, daß sich in ihrem Denken und entsprechend in ihrem Schrifttum Elemente zeigen, die, dem Gesamtbild der Zeit eingeordnet, als Symptome einer Entwicklung anzusehen sind, die das Aufkommen des Bildergebrauches förderte. Gedanken und Beziehungen, die sie als Kinder ihrer Zeit in Wort und Schrift zum Ausdruck brachten, konnten von anderen, vornehmlich den im abstrakten Denken weniger Geschulten, durchaus bildmäßig veranschaulicht werden, ohne daß die „Literaten“ die Anregung dazu gegeben haben oder selbst davon beeinflußt sein müßten. Es ist unnötig, immer ein Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen und einen äußeren Zusammenhang zwischen dem geschriebenen Wort und dem Bild zu konstruieren, wo eine Übereinstimmung statt durch unmittelbare Entlehnung von der einen oder anderen Seite auch durch eine gemeinsame Grundanschauung erklärt werden kann, die sich hier und dort nur einen formal verschiedenen Ausdruck schuf. Das gilt auch für den Gleichklang zwischen der Bildwelt der römischen Katakomben und einigen Äußerungen des Irenäus und Tertullians, d. h. für die Tatsache, daß die beiden Kirchenväter zur Begründung der Auferstehungshoffnung Beispiele wählen, die zur gleichen Zeit ihre bildliche Gestaltung an den Gräbern der Christen fanden [112]): sie ist, allgemein formuliert, als das Ergebnis der in stets zunehmendem Maße in das religiöse Denken eindringenden geschichtlichen Betrachtungsweise zu verstehen. Schon der Gedanke einer Entwicklung der göttlichen Offenbarung, die in drei Bünden von den naturalia legis über die lex reformata zu Christus führt, zeigt, daß die antignostischen Väter stärker „historisch“ orientiert waren als die voraufgehenden Generationen.

[110]) Über den Götzendienst c. 1.

[111]) So beurteilt er das Bild des Guten Hirten als ein Idolum ebrietatis (de pud. c. 10); so rückt in seiner Schrift gegen Hermogenes das nubit assidue auf gleiche Linie neben das pingit illicite, so sieht er in der Idololatrie Mord, Ehebruch, Betrug, Putzsucht, Trunksucht, Ungerechtigkeit, Torheit, Lüge und Laster enthalten.

[112]) cf. Irenäus, adv. haer. V. 5; Tertullian, Über die Auferstehung des Fleisches cc. 32, 47, 53, 58 u. a.

Charakteristischer noch und von unmittelbarer Bedeutung für die Bilderfrage ist die Stellung zur a.t. und n.t. Vergangenheit im einzelnen, die das berichtete Ereignis in seinem Wert als tatsächliches Geschehen auch wirklich zur Geltung kommen ließ und nicht erst durch allegorische Exegese gekünstelte Beziehungen herzustellen suchte, die den überzeugenden Charakter des Geschehens selbst z. T. ja wieder aufhob. Das alte Schema von Weissagung und Erfüllung ist zwar auch jetzt noch nicht überwunden, aber es hat seine Alleinherrschaft eingebüßt und eine neue Betrachtungsweise hat sich Bahn gebrochen, die sich in der Begründung der Auferstehungshoffnung folgerichtig in einer Berufung auf die in den hl. Schriften als geschichtlich beglaubigten, seine Herrschaft über Leben und Tod offenbarenden Machterweisungen Gottes auswirkte, d. h. die berichteten Ereignisse in ihrer bloßen Tatsächlichkeit als Belege der Auferstehungshoffnung wertete. „Die Hand Gottes, die ihnen (Jonas und den drei Männern im Feuerofen) beistand und für die menschliche Natur Unglaubliches und Unmögliches an ihnen wirkte, was wäre es Wunderbares, wenn sie auch an den Versetzten Unglaubliches wirkte, den Willen Gottes des Vaters vollendend[113])." „Unter welchen Glauben setzen alle diese Begebenheiten (Errettung der drei Jünglinge, des Jonas usw.) das Siegel ihres Zeugnisses als unter den, wonach man glauben muß, daß es Beweise der zukünftigen Auferstehung sind? Was geschrieben steht, sind nämlich, dem Apostel zufolge, figürliche Bilder für uns gewesen, damit wir glauben sollen, daß der Herr mächtiger sei als jedes die Körper betreffende Gesetz[114])." „Für einen hinlänglichen Beleg auch dieser göttlichen Machtäußerung halte ich aber den Jonas, da er unversehrt an beiden Bestandteilen, Leib und Seele, aus dem Bauche des Fisches herausgeholt wird[115])." Der innere Zusammenhang dieser Sätze mit den Bildern der Katakomben ist unverkennbar, aber er muß nicht zu einer unmittelbaren Entlehnung von einer Seite verengt werden; aus dem gleichen Bedürfnis und der gleichen Grundeinstellung entstanden dort die Bilder, prägten sich hier die Worte[116]). So war es möglich, daß Irenäus und Tertullian unbeschadet ihrer persönlichen Abneigung gegen die Bilder Gedanken vortragen konnten, die von anderen zur gleichen Zeit bildlich veranschaulicht wur-

---

113) Irenäus, Adv. haer. V. 5.

114) Tertullian, Über die Auferstehung d. Fl. c. 58.

115) Tertullian, Über die Auferstehung d. Fl. c. 32.

116) Ich wende mich in diesem Zusammenhange auch gegen die Auffassung, daß altchristliche, vom Judentum her übernommene Sterbegebete oder exorzistische Gebete die Vorlagen für die Bilder gewesen seien. Ist die Annahme eines direkten Entlehnungsverhältnisses wirklich notwendig?

den, und daß sie selbst so durch die Betonung des gleichen Inhaltes unbewußt und unbeabsichtigt eine Entwicklung begünstigten, die sie im Grunde ablehnten.

Der Kanon 36 der Synode zu Elvira[117])

Der Kanon 36 der Synode zu Elvira ist nahezu zu einer Kuriosität in der archäologischen Literatur geworden und hat bereits eine Unzahl von Deutungsversuchen hervorgerufen[118]), die aber fast ausnahmslos von der vorgefaßten Meinung ausgehen, daß die Bilderverhältnisse Roms, vielleicht mit einer geringen Abschwächung, auch für Spanien vorausgesetzt werden dürften. Der heutige Stand der Bemühungen um den eigentlichen Sinn des Kanons kann kaum besser als durch einen das Ergebnis seiner Untersuchungen zusammenfassenden Satz A. Knoepflers charakterisiert werden: „So aber, wie er lautet, kann er nur gewisse Zeitverhältnisse berücksichtigen wollen, kann er nur eine bestimmte Gattung von Bildern und auch diese nur unter ganz bestimmten Einschränkungen verbieten wollen[119])." H. Koch bemerkt dazu mit Recht, es sei nicht mehr weit bis dahin, daß „schließlich der ganze Kanon aus lauter „Einschränkungen" bestände und man meinen könnte, er wäre gegen einen allgemeinen Kunsthaß gerichtet und wolle einer gewissen Kunstbetätigung den Weg öffnen[120])."

Aus dem Wortlaut des Kanons (picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur)[121]) läßt sich mühe-

[117]) Über die zeitliche Fixierung der Synode gehen die Ansichten weit auseinander; man schwankt in der Ansetzung zwischen 303—313; wahrscheinlich ist das Jahr 313.

[118]) z. B. Hefele, Konziliengeschichte I. S. 170 (Freiburg 1873²) im Anschluß an de Rossi; F. X. Kraus, a. a. O. I. S. 64; Leclerq bei Cabrol, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie IV. 2. Sp. 2691 (Paris 1921), seine frühere Ansicht findet sich in L'Espagne chrétienne S. 77. (Paris 1906); V. Schultze, Die Katakomben S. 89. (Leipzig 1882); E. Schwarzlose, Der Bilderstreit S. 5. (Gotha 1890); H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II. S. 62. (Leipzig 1912). Es ist im folgenden nicht immer ausdrücklich auf die einzelnen Autoren Bezug genommen.

[119]) A. Knoepfler, a. a. O. S. 46.

[120]) H. Koch, a. a. O. S. 34. Ich bin in meinen Untersuchungen des Kanons in manchem zu ähnlichen, öfters zu denselben Ergebnissen gekommen, wie sie Koch an der oben zitierten Stelle vorlegt. Das ist mir um so wertvoller, als ich unabhängig von Koch gearbeitet habe und erst nachträglich bei ihm eine gewisse Bestätigung meiner Auffassung fand.

[121]) Mansi, a. a. O. II. Sp. 11.

los sein zweiteiliger Aufbau erkennen: auf das rückhaltlos ausgesprochene Verbot folgt die durch ne eingeleitete Angabe des Grundes. Aber dieses einfache logische Verhältnis wird angeblich dadurch kompliziert, daß der begründende Satz noch gewisse Einschränkungen des im Vordersatz ausgesprochenen Verbotes enthalten soll, und zwar in den Worten in parietibus eine Umgrenzung sowohl des picturas wie des in ecclesia, sodann in dem Relativsatz quod colitur et adoratur die Bezeichnung nur eines bestimmten Kreises von Bildern. Doch dürfte die Tendenz, die auffällige Härte des Kanons abzuschwächen, die Interpretation in falsche Bahnen gelenkt und Schwierigkeiten heraufbeschworen haben, die bei einer unvoreingenommenen Betrachtung gar nicht bestehen bzw. wesentlich geringer sind, ohne daß freilich die Eindeutigkeit des Kanons behauptet werden könnte. Das zeigt bereits der Versuch, das Verhältnis von in parietibus zu in ecclesia zu bestimmen. Setzt man beide Satzteile des Kanons in genaue Parallele

picturas	in ecclesia	esse non debere
„	„	„
quod colitur et adoratur	in parietibus	ne depingatur

so könnte man unter der Voraussetzung auch einer sachlichen Parallelität der einzelnen Glieder — pars pro toto — das in parietibus als einen enger umgrenzenden, sonst aber adäquaten Ausdruck des in ecclesia verstehen, d. h. ecclesia müßte mit Kirchen g e b ä u d e übersetzt werden. Entspricht aber diese Auslegung der Absicht des Kanons? An sich läßt nämlich der Sprachgebrauch der übrigen synodalen Bestimmungen von Elvira auch die Übersetzung Kirchen g e m e i n s c h a f t zu[122]), und es würde sich dann nicht nur um eine partikulare Beschränkung des Bildergebrauches handeln, sondern um ein Verbot zum mindesten der Malerei überhaupt. Der Hinweis auf den Singular in coemeterio der cc. 34 f. und die daraus gezogene Folgerung, daß in diesen drei Beschlüssen (34 ff.) von kirchlichen Lokalen die Rede sei, ecclesia also als Kirchengebäude zu gelten habe, ist zwar bestechend, kann aber nicht als völlig beweisend angesehen werden, ebensowenig wie die Beobachtung, daß in den alten Überschriften für jene Verordnungen (cc. 34 u. 35) in cimeteriis (Plur.) gebraucht[123]), jedoch in c. 36 an in ecclesia (Sing.) festgehalten wird, der anderen Deutung den Vorzug zu geben ver-

[122]) Der Sprachgebrauch in den canones ist folgender: a) die kirchliche Gemeinschaft bezeichnet ecclesia cc. 16, 20, 22, 34, 49, 62; b) das Kirchengebäude ist gemeint cc. 21, 29, 45, 46, 52; c) eine eindeutige Bestimmung des Sinnes ist nicht möglich cc. 36, 38, 56.

[123]) Mansi, a. a. O. II. Sp. 24.

möchte. Der Text selbst bietet keine hinreichend sichere Erklärung, und man kann mit gleicher Berechtigung gegenüber der Interpretation, es handele sich nur um „eine gewisse Kategorie von Bildern ..., nämlich die an den Wänden gottesdienstlicher Lokale angebrachten“ [124]), den Inhalt des Kanons frei und grob übersetzt auch so bestimmen: was man anbetet und verehrt, gehört nicht an die Wand gemalt. Dann würde aber das in parietibus nicht als eine sachliche Parallele zu in ecclesia aufgefaßt werden können, vielmehr ohne jegliche Relation dazu als eine nähere Bestimmung zum Verbum depingatur verstanden werden müssen.

Mit dieser Auslegung ist zugleich die Annahme abgelehnt, daß durch das „in parietibus“ die picturae auf Wandmalereien beschränkt werden sollen, wofür zur Argumentation etwa auf die Arkandisziplin oder die Angst vor einer Profanation des Heiligen verwiesen wird. Sie geht von der meines Erachtens falschen Voraussetzung aus, daß jedes Wort des Kanons seinen eigentümlichen Sinn im Rahmen des Ganzen habe; prüft man aber einmal die übrigen Kanones auf die Präzisheit ihrer Formulierungen hin, wird man schon bald den Eindruck gewinnen, daß die Väter der Synode darauf nicht allzuviel Gewicht gelegt haben. Man wird darum auch dem c. 36 gegenüber zurückhaltend sein müssen, um nicht kühne Konstruktionen auf einer vielleicht zufälligen Fassung aufzubauen. Gewiß kann man aus dem Ausdruck „in parietibus“ eine Spezialisierung der picturae entnehmen, aber liegt darin eine beabsichtigte Beschränkung, d. h. eine indirekte Freigabe anderer Bildwerke? Man könnte ebensogut die Konsequenz ziehen, daß in Spanien zur Zeit der Synode andere als „in parietibus depictae picturae“ noch gar nicht im Bereiche der Möglichkeit lagen, d. h. also der Wortlaut des Kanons nur eine allgemeine Redewendung im Sinne der oben gegebenen Übersetzung enthält.

Doch die Synodalen von Elvira sollen angeblich noch weitherziger gewesen sein und ihr Verbot nicht nur auf Malereien in kirchlichen Lokalen und speziell Wandmalereien beschränkt, sondern sich, wie der Relativsatz quod colitur et adoratur anzeige, nur gegen „Gemälde von Heiligen“ (quod colitur) und „Darstellungen Christi“ (adoratur) gerichtet haben [125]). Man kann dieser am meisten das Gepräge der Einschränkungssucht verratenden Deutung des Relativsatzes nur mit den größten Bedenken begegnen, und sie muß ebenso zurückgewiesen werden wie der den Sinn der jetzigen Formulierung geradezu umkehrende Versuch, den Kanon so zu erklären, als stände da: „ne quod in parietibus depingi-

[124]) A. Knoepfler, a. a. O. S. 45. [125]) Hefele, a. a. O.

tur, colatur et adoretur"[126]). Es handelt sich hier nicht um die zu dieser Zeit noch gar nicht akute Frage der Bilderverehrung, aber auch nicht um die Ablehnung von Bildern nur eines bestimmten Inhaltes, etwa „weil die Gegenstände, die man damals darstellte, der Synode von Elvira unpassend erschienen"[127]), sondern um das prinzipielle Verbot des Bildergebrauches. Der bisher nicht beachtete Zusammenhang der Verben colere und adorare mit Ex. 20, 4 in seiner lateinischen Fassung[128]) erscheint mir nicht als ein Zufall, sondern als eine Anlehnung an das mosaische Verbot, das in der Diskussion vielleicht eine maßgebliche Rolle gespielt hat, zumal die innere und äußere Lage der spanischen Kirche, die Gefahr der Ethnisierung[129]) nicht minder als die immer drohender werdende „jüdische Frage"[130]), darauf drängten, das Verbot unbeschränkt zur Geltung zu bringen. Der Satz „quod colitur et adoratur" will also nicht spezialisieren, sondern hat nur den Wert einer unbestimmten Umschreibung. Wir können dieses „was man verehrt und anbetet" inhaltlich am besten durch den Begriff religiös wiedergeben, d. h. wir haben in dem Relativsatz eine ausdrückliche Verwerfung der religiösen Malerei zu sehen, die der profanen Kunst gegenüber abgegrenzt wird.

„Ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur" würde folglich dahin interpretiert werden können: Man darf das, was religiösen Wert hat, nicht an die Wand malen. Den Nachsatz nur als eine Summe beabsichtigter Einschränkungen des vorher ausgesprochenen allgemeinen Verbotes zu beurteilen, entspricht daher nicht seinem wirklichen Inhalt, und die oben gegebene Deutung legt es im Gegenteil nahe, in ihm eher noch eine freilich ungewollte Verschärfung des Vordersatzes zu sehen. Denn er macht wahrscheinlich, daß die besondere Erwähnung nur der picturae nicht etwa andere christliche Bildwerke gestatte, sondern nur ein Ausdruck dafür ist, daß es andere Formen bildnerischen Schmukkes in der spanischen Kirche um die Wende des 3. zum 4. Jahrhundert noch nicht gab bzw. sie so gering waren, daß sie die Aufmerksamkeit der Väter noch nicht auf sich gelenkt hatten. Die Berufung Hefeles auf „die sehr schönen Sarkophage von Saragossa"[131]) ist falsch, weil diese

---

[126]) A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II. S. 260. (Leipzig 1924⁴.)

[127]) Achelis, a. a. O. [128]) non adorábis ea neque coles.

[129]) Die canones berichten von einer Teilnahme der Christen am heidnischen Götzendienst (cc. 1, 59, auch 40, 41) und einer Übernahme heidnischer Priesterämter durch Kleriker (cc. 2, 3, 4, 55 f.).

[130]) Juden und Christen gingen eheliche Verbindungen miteinander ein und Christen ließen sich ihre Felder von Juden weihen (c. 49) u. a.

[131]) Hefele, a. a. O.

einer späteren Zeit angehören und trotz der engen Beziehungen zwischen Spanien und Rom spezifisch christliche Sarkophage nach dem Befund der monumentalen Quellen um diese Zeit kaum vorhanden gewesen sein werden. Ebenso ist die Erklärung von Kraus abwegig: „er spricht nicht von der Verwendung der Kunst im allgemeinen, er verbietet nicht Bilder an den Grabanlagen oder auf Schmuckgegenständen, wie deren 100 Jahre vorher der alexandrinische Gelehrte beschreibt: er spricht nur von den Versammlungsorten der Gläubigen, an deren Wände jene heiligen Dinge nicht gemalt werden sollten[132])." Die Anführung der picturae ist lediglich darin begründet, daß die Malerei die erste Begegnung mit einer christlichen Kunst auf spanischem Boden vermittelte.

Schließlich würde der Nachsatz auch ein besonderes Recht dazu geben, unter ecclesia die Kirche schlechthin zu begreifen. Gewöhnlich hat man allerdings der Bedeutung „Kirchengebäude" den Vorzug gegeben und, namentlich durch das picturas mit bestimmt, den Kanon so verstanden, als wolle er das Heraufsteigen der christlichen Bilder aus den dunklen Grüften der Katakomben in das helle Licht des Tages, d. h. der gottesdienstlichen Räume über der Erde verhindern. Aber das Verbot trägt prinzipiellen Charakter und erhebt Anspruch auf Allgemeingültigkeit, mag sein Appell auch wirkungslos verhallt sein[133]). „Picturas in ecclesia fieri non debere"[134]), diese alte Überschrift des Kanons gibt seinen Sinn treffend wieder. Macht man sich einmal von der falschen Voraussetzung frei, daß Spanien zu jener Zeit schon eine reichere christliche Kunst besessen habe, so ist diese Deutung nicht mehr so unverständlich und der c. 36 erhält einen einfachen, klaren Sinn, der nicht erst unter sorgsamer Berücksichtigung der verschiedensten Einschränkungen aus dem Text herausgesucht werden muß.

Clemens von Alexandria und Origenes

Es ist ein großer Schritt aus der etwas gedrückten Atmosphäre des abendländischen Denkens in die klare Luft der Geistigkeit der beiden großen alexandrinischen Theologen, die sich darum auch in der Argumentation ihres Urteils über die Bilder nicht unerheblich etwa von

[132]) F. X. Kraus, a. a. O.

[133]) Den negativen Erfolg der Synode gegen sie ausspielen zu wollen, ist völlig ungerechtfertigt. Warum soll sich nicht eine spanische Synode gegen eine Entwicklung der Großkirche wenden, die in ihren Augen unchristlich war?

[134]) Mansi, a. a. O. II. Sp. 24.

einem Tertullian oder Irenäus unterscheiden werden. Präzise Angaben über ihre Stellungnahme machen sie freilich nicht, und der einzige direkte Hinweis auf christliche Darstellungen ist die kurze Bemerkung des Clemens in seinem Paedagogus über den nach seiner Ansicht auf christlichen Siegeln zulässigen figürlichen Schmuck[135]). Aus ihr hat man die Berechtigung entnommen, ihn als einen Kunstfreund hinzustellen, der „künstlerische Erzeugnisse keineswegs verwirft, dieselben vielmehr anerkennt und empfiehlt, nur dürfen sie das christliche Empfinden nicht verletzen“[136]). Der Zusammenhang jedoch, in dem hier Clemens von christlichen Symbolen spricht, macht es wahrscheinlicher, daß er, der nie ein Mann der Entschiedenheit und Konsequenz gewesen ist, nur aus Nachgiebigkeit einigen bildhaften Schmuck konzediert hat[137]) und sich um so mehr zu einem billigen Zugeständnis bereitfinden konnte, als die Bilder, die er vorschlägt, Taube, Fisch, Schiff, Leier und Anker selbst ein empfindliches christliches Gewissen kaum beschweren konnten. Es würde sich dann auch die merkwürdige Zurückhaltung erklären, eine christliche Deutung der Symbole zu geben oder gar ihren christlichen Sinn zu betonen; denn lediglich die Bemerkung zum Bilde des Fisches[138]) enthält eine über indifferente Angaben hinausgehende, aber ebenfalls nur lose geknüpfte Beziehung auf das Christentum. Hinzu kommt noch, daß Clemens die Erwähnung menschlich-figürlicher Symbole, selbst das des „Guten Hirten“, sorgsam vermeidet[139]) und vielleicht auch für sie allgemein der Satz gilt: „Götzenbilder sollen wir nicht eingravieren lassen.“ Jede menschlich-figürliche Darstellung würde damit von ihm der gleichen religiösen Wertung unterworfen, der die heidnischen εἴδωλα unterlagen, und das wäre psychologisch leicht verständlich, weil ihm der heidnische Götzendienst vornehmlich in dieser Form entgegentrat und er in ihr darum die größte Gefahr einer christlichen Kunstübung erkennen mußte. Jedenfalls konnte dieser Gesichtspunkt für ihn nicht nebensächlich sein, ohne daß ein bündiger Beweis für diese Behauptung erbracht werden könnte und man im Zweifel sein kann, ob sie durch seine sonstige Bilderpolemik bestätigt wird.

Sie zeigt im allgemeinen, durch die notwendige Orientierung an der Auseinandersetzung mit dem heidnischen Götzendienst bestimmt, ganz

---

135) Pädagogus III. 11, 59, 2. 136) A. Knoepfler, a. a. O. S. 45.

137) Das ἡμῖν ἔστων hat nach dem Zusammenhange des Ganzen sicher konzessiven Charakter.

138) Bemerkenswert ist, daß hier keinerlei Beziehung auf Christus angedeutet ist.

139) Das κἂν ἁλιεύων τίς ᾖ bezieht sich nicht auf ein Bildsymbol, wie Wulff annimmt (O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst [Berlin 1913ff.] S. 69 [im „Handbuch der Kunstwissenschaft“]).

auf die Bekämpfung einer bildlichen Gottesdarstellung konzentriert, doch andere Züge: γελοῖον μέντ'ἂν εἴη ὡς αὐτοί φασιν οἱ φιλόσοφοι, ἄνθρωπον, ὄντα „παίγνιον θεοῦ", θεὸν ἐργάζεσθαι καὶ γίγνεσθαι παιδιὰν τέχνης τὸν θεόν[140]). Es ist Wahnwitz, den nur durch Abstraktionen und Negationen seinem Wesen nach zu Beschreibenden[141]) durch tote Materie darstellen zu wollen, ja mehr noch, es ist ein Verstoß gegen das göttliche Verbot: πάλιν δ' αὖ „δακτύλιον μὴ φορεῖν μηδὲ εἰκόνας αὐτοῖς ἐγχαράσσειν θεῶν" παρεγγυᾷ ὁ Πυθαγόρας, ὥσπερ Μωυσῆς πρόπαλαι διαῤῥήδην ἐνομοθέτησεν μηδὲν δεῖν γλυπτὸν ἢ χωνευτὸν ἢ πλαστὸν ἢ γραπτὸν ἄγαλμά τε καὶ ἀπεικόνισμα ποιεῖσθαι, ὡς μὴ τοῖς αἰσθητοῖς προσανέχωμεν, ἐπὶ δὲ τὰ νοητὰ μετίωμεν[142]). Diese Äußerung ist darum so bemerkenswert, weil Clemens aus der dritten Person, in welcher der Bericht über die Aussagen des Pythagoras und Moses gehalten ist, plötzlich in die erste Person übergeht, und zwar gerade da, wo er den Sinn und Zweck des mosaischen Verbotes herausstellt, damit also die Gültigkeit von Ex. 20,4 f. auch für seine Zeit und für das Christentum anerkennend.

Sieht er darin nun eine strikte Verwerfung aller religiösen Bildnerei überhaupt, oder beschränkt er die Geltung jener a.t. Sätze auf bestimmte Darstellungen, etwa die menschlich-figürlichen, oder noch enger auf Einzelbildnisse? Die Frage muß zunächst noch unbeantwortet bleiben. Ohne besondere Beziehung auf Ex. 20,4 kann jedoch auch die Ablehnung des Christusbildes durch Clemens behauptet werden, weil es seinen christologischen Anschauungen zuwider sein mußte. Wohl gibt er sich erdenkliche Mühe, den Anschein des Doketismus zu meiden und von dem θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος[143]) zu reden, ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος[144]), und dennoch erwecken manche seiner Äußerungen über die Menschhaftigkeit Jesu den Eindruck, daß er nicht mit seiner vollen Überzeugung hinter ihnen stand und sie seinen eigensten Gedanken nicht ganz entsprachen. Wie konnte er sonst einen Satz des Valentin unwidersprochen lassen, sogar sich zu eigen machen wie den: Οὐαλεντῖνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόποδα ἐπιστολῇ „πάντα" φησὶν „ὑπομείνας" ἐγκρατὴς ἦν θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν ...[145]). Noch mancher andere die wahre Menschhaftig-

[140]) Stromata VII. 5, 28; cf. auch V. 5, 28 und Ad gentes c. 4. u. a.
[141]) cf. etwa Strom. V. 12, 81, 6. [142]) Strom. V. 5, 28, 4.
[143]) Pädagogus, I. 2, 4, 1.
[144]) Protrept. I. 7, 1. cf. auch Strom. V. 3, 16, 4 f. oder Quis div. salc. 37, 3.
[145]) Strom. III. 7, 59, 3. cf. auch VI. 9, 71, 1 f.

keit Jesu aufhebende Gedanke findet sich bei dem Kirchenvater, der ihm die Anerkennung einer bildlichen Darstellung des göttlichen Herrn wehrte.

Die Undarstellbarkeit als Motiv der Ablehnung konnte aber nur für die Bilder Gottes und Christi maßgeblich sein, da Clemens den Patriarchen, Propheten und Aposteln etwa keine besondere Wesenheit zugeschrieben hat, damit also nicht gegen die porträthaften Bilder allgemein argumentieren konnte. Hat er wirklich alle menschlich-figürlichen Darstellungen als εἴδωλα gewertet, so muß dafür ein anderer Grund wirksam gewesen sein, der ihn vielleicht auch veranlaßt hat, auch szenische Kompositionen, sofern sie ihm überhaupt bekannt waren, abzulehnen und sie darum bei seiner Angabe erlaubten christlichen Schmuckes mit Stillschweigen zu übergehen [146]).

Ein etwas deutlicheres Bild läßt sich von der Anschauung des mit Clemens in enger gedanklicher Fühlung stehenden *Origenes* gewinnen, dessen Äußerungen zur Bilderfrage ebenfalls vornehmlich durch die Opposition gegen den heidnischen Bilderdienst als eine falsche, verwerfliche Form der Gottesverehrung bestimmt ist. Das ist nach ihm das Erste mit im Unterricht der neuen Christen, „eine Verachtung der Götzenbilder und jeglichen Bilderdienstes zu wecken" [147]). Für den Christen sind „ganz ungebildete Leute solche, die sich nicht schämen, zu leblosen Gegenständen zu reden" [148]); er weist es als Torheit zurück, daß Gott „in den leblosen Dingen, mit denen die Menschen ihn darstellen, geehrt werde, sei es nun, daß solche Gegenstände nach seinem Bilde gemacht, oder Sinnbilder von ihm sein wollen" [149]), sei es, daß der Mensch sein Gebet „vermittels des Anschauens dieser Bilder zu dem geistig verstandenen Gott emporträgt, zu dem er, wie er sich vorstellt, von dem sichtbaren Bilde aus, das ein Sinnbild sei, emporsteigen müsse" [150]). „Die Geringsten von uns sind, wie wir behaupten, frei von dieser Unbildung und Unwissenheit" [151]), ja, sie erkennen es als „schwer-

146) Man beruft sich bei der Behauptung von des Clemens Bilderfreundlichkeit gern auf die Worte ἐπαινείσθω μὲν ἡ τέχνη, μὴ ἀπατάτω δὲ τὸν ἄνθρωπον, ὡς ἀληθεια (ad gent. IV. 57, 6.). Doch beruht diese Interpretation z. T. schon auf einer unzutreffenden Übersetzung, wie sie Bigelmair (Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben [München 1902] S. 327) etwa bietet. Ähnlich wie das ἡμῖν ἔστων muß das ἐπαινείσθω konzessiv gefaßt werden (cf. Koch, a. a. O. S. 15); dann ist in diesem Satze aber keine Beziehung zur religiösen Kunst ausgedrückt, und erst recht nicht zu einer christlichen.

147) Gegen Celsus III. 15.

148) Gegen Celsus IV. 14.

149) Gegen Celsus III. 40.

150) Gegen Celsus VII. 44.

151) Gegen Celsus VI. 14.

ste Sünde"[152]). Zum mindesten die prinzipielle Verwerfung des Gottesbildes ist nach diesen Zitaten offenkundig, und sie ist aus seiner Gottesauffassung unschwer zu verstehen. Vom Spiritualismus der griechischen Philosophie auf das tiefste berührt und in seiner Gedankenbildung bestimmt, hat er, die Apologeten an Konsequenz überbietend, die unumschränkte Geistigkeit Gottes entschieden betont. „Deus spiritus est"[153]), klingt es durch seine Ausführungen immer wieder hindurch, und betont er „deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem"[154]): „cuius utique natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima mens ac lampidissima, non potest"[155]). Alles Körperhafte ist aus der Gottesvorstellung auszuscheiden, und Origenes geht sogar so weit, daß er die anthropomorphen Züge des überkommenen Gottesbildes mit voller Absicht spiritualisiert[156]), um aller materialisierenden Vermenschlichung vorzubeugen, die aber umgekehrt durch bildliche Darstellungen notwendig begünstigt werden mußte.

Nicht minder evident ist seine Ablehnung des Christusbildes, die er in seiner Auseinandersetzung mit Celsus einmal direkt auszusprechen scheint, wenn er sich gegen die verächtliche Vergleichung der Christen mit den Geten, Kilikiern u. a. wegen der göttlichen Verehrung eines „Gefangenen und Getöteten" mit dem Hinweis verwahrt, daß diese ihren Göttern „Tempel und Bildsäulen errichtet" hätten, und erklärt: „wir aber halten die Ehrung durch solche Dinge vom Göttlichen fern, weil wir glauben, daß diese mehr für Dämonen passen..."[157]). Es würde sich dann hier nicht nur um die Feststellung eines Tatbestandes handeln: daß es faktisch bei den Christen keine Bilder gibt, sondern auch um die Aufstellung einer Norm: daß die bildliche Darstellung mit dem göttlichen Charakter Christi nicht zu vereinbaren sei. Noch manche Äußerung des Origenes über Christus ließe sich neben den schon früher erwähnten zur Bekräftigung anführen: „daß Christus..., wenn er gesehen wurde, denen, die ihn sahen, nicht in derselben Weise erschien, sondern je nach ihrer Fassungskraft verschieden"[158]); oder „er (Celsus) mußte jedoch ahnen, daß, wenn es sich mit der Menschwerdung Jesu so verhält, wie die Schrift berichtet, dann sein Leib wohl göttlicher sein kann gegenüber der großen Menge und in gewissem Sinne die Be-

[152]) Ermahnung zum Martyrium c. 32. [153]) De principiis I. 1.

[154]) De princ. I. 1, 5. [155]) De princ. I. 1, 5.

[156]) cf. seine Erklärungen über den „Zorn" Gottes de princ. II. 4, 4; oder Gegen Celsus IV. 72; und über das „Herz": in Joh. I. 38, 282.

[157]) Gegen Celsus III. 34.

[158]) Gegen Celsus II. 64. Er gibt im folgenden dann einige Beispiele, die das Gesagte bekräftigen sollen, z. B. die Teilnahme von nur drei Aposteln an der Verklärungsszene, der Judaskuß etc.

zeichnung ‚Gottes Leib' verdient"[159]). Dieser Gedanke einer „physischen Metamorphose" berührt bei Origenes zwar eigentümlich, ist aber kaum hinwegzuleugnen und ist nicht ohne Anknüpfungspunkte in seiner Christologie. Die durch die Einführung des Begriffes der „Seele Jesu" gewonnene Möglichkeit, die göttliche und menschliche Natur Christi als Einheit zu schauen, ließ sowohl eine die Eigenart jeder der beiden Substanzen wahrende Trennung beider Naturen zu [160]) als ihre Vereinigung im Sinne einer ἕνωσις. Auf das letztere kommt es hier an: „sein ‚sterblicher Leib' aber und die menschliche Seele, die in ihm war, haben, so sagen wir, nicht nur durch ihre Gemeinschaft, sondern auch durch ihre Vereinigung und Vermischung von ihm (der von Anfang an Gott ist und Gottes Sohn) das Höchste erlangt und sind, seiner Göttlichkeit teilhaftig in ‚Gott' selbst verwandelt worden"[161]). Selbst wenn diese Äußerungen nur im Hinblick auf den Auferstandenen getan sein sollten, dem Origenes ja eine besondere „Leiblichkeit" zuerkannte[162]), behalten sie für unsere Betrachtung ihren Wert, da sie verständlich machen, wie dieser Gedanke einer verklärten Leiblichkeit des Auferstandenen rückwirkend in seiner Vorstellung das Bild des geschichtlichen Jesus verwandelte und das σῶμα θνητόν vergöttlichte, so daß er einer bildlichen Darstellung seine Zustimmung verweigern mußte.

Doch seine Gegnerschaft beschränkte sich nicht auf das Gottes- und Christusbild, sondern scheint jeglicher christlichen Kunst gegolten zu haben. Denn anders lassen sich seine Sätze über die Vorbildlichkeit des jüdischen Staates kaum verstehen: „Wenn man die von Anfang an bestehende staatliche Verfassung und gesetzliche Ordnung der Juden betrachtet, so wird man wohl finden, daß sie Menschen gewesen sind, deren irdisches Leben ein Schatten (und Nachbild) des himmlischen war, bei denen nichts anderes göttliche Verehrung genoß als der allerhöchste, *die keinen in ihrem Gemeinwesen duldeten, der Bildwerke anfertigte. Weder ein Maler noch ein Bildhauer befand sich in ihrem Staate; denn das Gesetz schloß alle solche Künstler von ihm aus,* damit man keine Gelegenheit zur Herstellung von Bildern hätte, wodurch unverständige Menschen verleitet und die Augen der Seele von Gott weg und zur Erde herabgezogen werden. Bei ihnen war also auch ein solches Gesetz in Geltung: „Sündiget nicht und schnitzet euch kein Gleichnis, kein Bild eines Mannes oder Weibes..."[163]). Eindeutig geht aus diesen Worten

---

159) Gegen Celsus I. 69.

160) cf. die einleitenden Ausführungen über Christus in de princ. (I. 2, 1).

161) Gegen Celsus III. 41. Von Bedeutung ist auch die Fortsetzung der zitierten Stelle.

162) cf. Gegen Celsus II. 62.

163) cf. Gegen Celsus IV. 31.

hervor, was Origenes als den Idealzustand oder besser als das Normale ansieht, wie es sein soll und sein muß, und vor allem: wie er es im Christentum auch verwirklicht sieht[164]). Denn nur unter dieser letzten Voraussetzung hat es Sinn, daß er hier Juden und Christen auf gleiche Stufe stellt, wie er auch sonst gerade im Zusammenhange der Bilderfrage die Gemeinsamkeit beider hervorhebt[165]). Das kann er um so mehr tun, als die letzte Begründung, die er seiner Auffassung gibt und die er als maßgeblich für die christliche Position überhaupt ansieht, das mosaische Verbot, d.h. die Grundlage der jüdischen Bilderfeindlichkeit ist.

Die Berechtigung zu der Annahme, daß Clemens und in noch stärkerem Maße Origenes als Gegner des Bildergebrauches in der christlichen Kirche zu gelten haben, kann nach den bisherigen Angaben nicht ernsthaft in Zweifel gezogen werden. Sie wird noch beträchtlich erhöht durch den Versuch, das Urteil der beiden Alexandriner über die Bilder ihrer gesamten geistigen wie religiösen Gedanken- und Vorstellungswelt einzuordnen. Denn die ganz und gar hellenisch geartete reine Geistigkeit, der fast bis an die Grenze des Möglichen sich aufschwingende religiöse Spiritualismus waren nicht dazu angetan, irgendwelche bilderfreundlichen Bestrebungen zu begünstigen, und das um so weniger, als das dem griechischen Geist sonst eigene ästhetische Element, das am ehesten eine positive Einstellung zu den Bildern hätte ermöglichen können, bei Clemens und Origenes nur schwach ausgebildet war. Das Bild gehörte seinem Wesen nach in die Welt des Sinnlichen, es beeinträchtigte nach ihrer Meinung den erstrebenswerten spiritualistischen Charakter der christlichen Frömmigkeit, weil es die Gedanken aus der Welt der Geistigkeit in das Stofflich-Kreatürliche herabzog. Die beiden Gelehrten kannten nicht das Bedürfnis nach sinnlicher Anschauung dessen, was besondere Verehrung genoß oder zum Erweis der Glaubenswahrheiten dienen sollte, sie arbeiteten vielmehr jeder derartigen Regung mit allen Kräften entgegen.

Sehr aufschlußreich ist es, in diesem Zusammenhange die Argumentation ihres die Bilder verwerfenden Urteils zu beachten. So bezeichnet Clemens einmal die bildliche Darstellung Gottes als einen Verstoß gegen die christliche γνῶσις[166]), und an anderer Stelle sagt er, Moses habe das Bilderverbot gegeben ὡς μὴ τοῖς αἰσθητοῖς προσανέχωμεν, ἐπὶ δὲ τὰ νοητὰ μετίωμεν[167]). Das αἰσθητόν, das Sinn-

[164]) cf. Gegen Celsus VIII. 18.

[165]) cf. Gegen Celsus IV. 31. und vor allem V. 6.

[166]) Strom. VI. 16, 146, 3. [167]) Strom. V. 5, 28, 4. cf. auch ad gent. 4.

lich-Wahrnehmbare, ist damit dem νοητόν, dem vom νοῦς Erkennbaren, scharf entgegengesetzt, und zwar als das, was der Christ zu überwinden und unter sich zu lassen hat. Auch in seiner Bilderpolemik macht sich also das Hinausdrängen des Clemens über die niederen, dumpfen und dunklen Formen religiösen Lebens hin zu einer hellen, klaren Erkenntnis geltend, aus der Beschränkung auf das Sinnlich-Wahrnehmbare zur gnostischen Schau, zur ἐποπτικὴ θεωρία Wohl spricht auch er von Bildern Gottes, aber — und diese Spiritualisierung ist wieder kennzeichnend — nur in geistig-symbolischem Sinne: ἡμεῖς γὰρ, ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ περιφέροντες ἐν τῷ ζῶντι καὶ κινουμένῳ τούτῳ ἀγάλματι, τῷ ἀνθρώπῳ, σύνοικον εἰκόνα, σύμβουλον συνόμιλον...[168]).

Ähnlichen Gedankengängen begegnen wir bei Origenes, der sich sogar, durch Celsus veranlaßt, bewußt die Frage überlegt, was vom christlichen Standpunkt gegen die Bilder einzuwenden ist, denn mit der Ablehnung allein ist es noch nicht getan. „Man muß untersuchen, von welchen Lehren diejenigen ausgehen, die ‚Tempel und Götterbilder nicht ertragen können', damit man den lobe, der sie auf Grund von vernünftigen Lehren nicht erträgt, und den tadele, der dies infolge von irrigen Lehren tut[169])." Als Gründe gibt er dann an: 1. „um nicht, soviel an uns liegt, auf die Meinung zu verfallen, die Götterbilder seien andere Götter"[170]); 2. die Befürchtung, „die Verehrung, welche der Gottheit gebührt, zu einem solchen so gestalteten Stoffe abzulenken und herabzuziehen und zu erniedrigen"[171]); 3. das Bewußtsein, „daß Dämonen in derartigen Göttergestalten und an solchen Orten wohnen"[172]); 4. das a.t. Verbot. Die dem Clemens eigentümlichen Argumente sind darin noch nicht enthalten, aber sie sind Origenes nicht fremd; auch seine Bemerkungen zur Bilderfrage zeigen die Bewertung des αἰσθητόν als etwas Unzureichendem, Wertlosem, Hassenswertem; es ist nicht nur οὐκ ἀληθινὸν τὸ αἰσθητόν, ψεῦδος τὸ αἰσθητόν[173]), dem um so mehr der Kampf angesagt werden muß, als sich der Durchschnittsmensch ihm hingibt und dadurch den Aufschwung seiner Seele in das Reich des Geistes hemmt. Der spiritualistische Charakter seines Denkens mußte notwendig einen negativen Einfluß auf sein Urteil über die Bilder ausüben, und es ist für ihn nicht minder bezeichnend als für Clemens, wenn er als die wahren Götterbilder „die Tugenden, die Abbilder des Erstgeborenen aller Schöpfung, in dem das Musterbild der

168) Protrept. IV. 59, 2. cf. auch Strom. VII. 5, 29, 8.
169) Gegen Celsus VII. 63.
170) Gegen Celsus VII. 66.
171) Gegen Celsus VII. 64.
172) Gegen Celsus VII. 64.
173) Johanneskommentar I. 26, 167.

Gerechtigkeit und Weisheit und Frömmigkeit und der übrigen Tugenden zu sehen ist"[174]), hinstellt. „Ein jeder von denen, die ihn hierin nach Kräften nachahmen, trägt ein Bild in sich, das nach dem Abbild des Schöpfers gestaltet ist; dieses Bild aber bringen sie dadurch zustande, daß sie Gott mit reinem Herzen anschauen, da sie Gott zum Vorbild genommen haben[174])."

Man könnte einwenden, daß die Polemik der beiden Theologen sich nur gegen die bildlichen Gottesdarstellungen richte, gegen die man noch in späteren bilderfreundlichen Zeiten in ähnlicher Weise argumentierte, und keine der zitierten Äußerungen als Beweis einer prinzipiellen Verwerfung der Bilder schlechthin geltend zu machen sei. Man läßt jedoch dann unberücksichtigt, daß die Aussagen des Clemens und Origenes als Ausdruck einer geschlossenen geistigen Gesamthaltung aus ihrer spiritualistischen Auffassung vom Wesen christlicher Religiosität zu verstehen sind, ihre Bilderablehnung nur in einem kleinen Ausschnitt ihr Bestreben zu erkennen gibt, alles Sinnliche aus dem Christentum zu verdrängen, wie es am deutlichsten wohl in der Abendmahlslehre des Origenes wahrzunehmen ist[175]). Das starke Hervortreten der Polemik gegen die Götterbilder bedeutet keine Konzession für andere Darstellungen, sondern erklärt sich einfach daraus, daß man den Heiden (Celsus!) an den ihnen religiös besonders wertvollen Bildern die Sinnlosigkeit ihres Treibens exemplifizieren und im Gegensatz dazu die überragende Höhe des Christentums zeigen wollte. Irgendein Anhaltspunkt für die Annahme einer Zustimmung zu anderen christlichen Bildern außer den von Clemens erwähnten Symbolen findet sich nicht, und eine Begünstigung speziell der szenischen Kompositionen scheint mir dadurch sehr in Frage gestellt, daß die zu dieser Zeit noch unumgängliche Voraussetzung, die geschichtliche Betrachtung der christlichen Vergangenheit, nicht erfüllt ist, wie besonders im Vergleich mit Irenäus und Tertullian erhellt. Was in den hl. Schriften als Geschichte überliefert ist, bleibt zum größten Teil wohl auch für Origenes z. B. Geschichte, aber das Geschehen hat nicht Selbstwert, sondern verhüllt einen besonderen und tiefen Sinn, um dessen Erkenntnis und Verständnis der vernünftige Christ sich müht: διαχείμεθα ... περὶ πάσης τῆς θείας γραφῆς, ὅτι πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν[176])! Zwischen dieser Schriftbetrachtung und der der Bildwelt zugrunde liegenden gedanklichen Einstellung besteht kein innerer noch äußerer Zusammenhang. Auch daß Origenes den Gedanken der leiblichen Aufer-

[174]) Gegen Celsus VIII. 17 f. [175]) cf. R. Seeberg, a. a. O. I. S. 536 ff.
[176]) De princ. IV. 3, 5. cf. auch Gegen Celsus II. 69.

stehung im Sinne einer „körperlichen, sinnlichen Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leibe“[177]) ablehnt und nur im Bestreben, sich der offiziellen Kirchenlehre möglichst anzupassen, eine verwandte Anschauung vorträgt[178]), muß als ein des Origenes Stellung zu den gerade die leibliche Auferstehung betonenden Bildern ungünstig beeinflussendes Moment gewertet werden. Er mußte den sepulkralen Darstellungen gegenüber zum mindesten zurückhaltend sein, weil sie das von ihm abgelehnte somatische Verständnis der Auferstehung förderten.

Zusammenfassend kann man also sagen, daß Clemens und Origenes die Verwendung religiöser Bilder mit Ausnahme der harmlosen Symbole des Fisches, Ankers usw. als unstatthaft erklärt haben. Sie sahen darin ein mit dem geistigen Charakter christlicher Frömmigkeit nicht zu vereinbarendes Verhaftetsein in die Welt des Sinnlichen und haben ihr ablehnendes Urteil durch die Berufung auf das mosaische Verbot nachdrücklich begründet. Ihre Abneigung erklärt sich um so mehr, als der in der Bildwelt zum Ausdruck gebrachte Gedanke ihrem eigenen Denken kaum oder gar nicht entsprach.

Eusebius

Eusebius, der erste christliche Schriftsteller, dessen Haltung in der Bilderfrage mit einiger Sicherheit aus direkten Äußerungen entnommen werden kann, wird fast allgemein als ein radikaler Bildergegner angesehen, freilich nicht ohne daß man die Bedeutung seines Urteils für das Vorhandensein einer bilderfeindlichen Strömung in der christlichen Kirche dadurch abzuschwächen versucht, daß man es als ein Produkt seines „Arianismus“[179]) oder „seine Anschauung als eine singuläre“[180]) hinstellt. Das wichtigste Zeugnis ist für uns sein Brief an Konstantia[181]), daran reihen sich seine Angaben über die Christusstatue zu Paneas[182]), der Bericht über die von Konstantin in Konstantinopel errichteten Bilder Daniels und des Pastor bonus[183]) und schließlich die Andeutung eines Gemäldes mit der Darstellung der drei Engel im Hain Mambre[184]). Eine besondere Behandlung verlangen zunächst die Aus-

177) R. Seeberg, a. a. O. I. S. 552. 178) cf. de princ. III. 6.

179) cf. C. M. Kaufmann, a. a. O.; auch die Väter der bilderfreundlichen Synode von 787 haben so geurteilt. (Mansi, a. a. O. XIII. Sp. 314. Ef.)

180) Knoepfler, a. a. O. S. 47.

181) Zur Überlieferung des Briefes cf. Koch, a. a. O. S. 43 Anm. 2.

182) Kirchengesch. VII. 18. 183) Leben Konstantins III. 49.

184) Demonstratio evangelica V. 9. 7 f.

führungen des Eusebius über das Bild zu Paneas, das von manchem Forscher, z. B. F. X. Kraus, als eine genuin christliche Schöpfung angesehen wird, weil nicht anzunehmen sei, „daß die Christen jener Gegend ohne eine bestimmte Überlieferung und ausreichende Gründe mitten in der Zeit der Verfolgung das Bild zu Paneas auf Christus bezogen hätten“[185]), von anderen dagegen als ein heidnisches Monument betrachtet wird, das später erst eine christliche Umdeutung erfahren habe[186]). Mir scheint die Annahme, daß es sich hier um eine ursprünglich heidnische Votivstele handelt, die irgendeinen Heilgott darstellen sollte, wahrscheinlicher, und die von Kraus dagegen erhobenen Einwände sind nicht stichhaltig, da von einem „ausgesprochen spiritualistischen Zuge“ der Christen zu Paneas im 3. Jahrhundert kaum die Rede sein kann und die Voraussetzung, daß die Umdeutung der Figur ins Christliche erst in der Zeit der Verfolgung geschehen sei, durch nichts gefordert wird. Die ganze Erzählung ist ein typischer Ausdruck des „Lokalpatriotismus“, der sich vor allem auch darin zeigt, daß die Hämorrhoissa aus Paneas stammen soll, man sogar ihr Haus noch zeigen kann und gerade davor sich das χαριστήριον[187]) der Geheilten befindet. Dazu erweisen Einzelheiten, wie etwa die fremdartige Pflanze, welche bis „an den Saum des metallenen Mantels hinaufgeht und ein Heilmittel gegen mancherlei Krankheiten ist“, deutlich den sekundären Charakter der christlichen Deutung, da die Pflanze wohl bei Asklepios etwa als Symbol des heilenden Gottes berechtigt sein mochte, bei Christus aber höchst überflüssig war. Die auffällige Übereinstimmung der heidnischen Plastik mit dem Berichte des N. T. mag die Deutung auf die Hämorrhoissa und Christus veranlaßt haben, deren Echtheit aber schon Eusebius in Zweifel zu ziehen scheint, da er nur referiert, was ihm die Bürger von Paneas erzählt haben, ohne ihre Auffassung auch zu der seinen zu machen[188]).

Doch wie man auch die Frage nach dem Ursprung des Bildes beantworten mag, unabhängig davon ist die Tatsache, daß es zur Zeit des Eusebius als eine Darstellung Christi galt, man also selbst plastischen Bildwerken die Anerkennung nicht versagte, wenn sie nur durch die Tradition geheiligt waren. Daß überhaupt dieser Generation der Gedanke des Bildergebrauches nicht mehr fremd war, zeigt der Umfang

---

185) F. X. Kraus, Real-Enzycl. d. christl. Altertümer II. Sp. 22 f. (Freiburg 1886.)

186) cf. dazu die Ausführungen bei v. Dobschütz, Christusbilder, Kap. 6 und die Belege. Ferner Aug. Heisenberg, Ikonographische Studien. München 1922.

187) Asterius von Amasea, Εἰς τὸν Ἰάειρον καὶ τὴν αἱμορροοῦσαν.

188) Der griechische Text bietet zweimal ein ἔλεγον.

des Bildmaterials, das Eusebius schon kennt: außer der Statue zu Paneas und den Plastiken des Guten Hirten und Daniels zwischen den Löwen weiß er noch von Gemälden Christi[189]), der Apostel Petrus[190]) und Paulus[191]) und einer Darstellung der drei Engel im Hain Mambre. Er wendet sich also nicht mehr gegen eine drohende, aber noch nicht akut gewordene Gefahr, sondern opponiert gegen eine konkrete Situation, und das gibt seinen Ausführungen eine besondere Dringlichkeit. Seine Abneigung traf dabei vor allem die personhaften Darstellungen, gegen die seine Polemik unmittelbar mit aller Schärfe einsetzt, um ihren Höhepunkt in der Verwerfung des Christusbildes zu erreichen. Selbst aus dem Brief an des Kaisers Schwester Konstantia spürt man seinen nur mühsam gezügelten Unwillen heraus: „quomodo tam admirabilis atque incomprehensibilis formae, siquidem fas est formam adhuc nominare divinam et spiritualem essentiam, imaginem quis pinxerit? ... num, quaeso, illud te fugit praeceptum, in quo Deus vetat facere imaginem, neque eorum quae in coelo, neque eorum quae deorsum sunt in terra? Num audivisti unquam in ecclesia tale quid vel ipsa, vel etiam ab alio? Nonne per totum orbem terrarum haecce profligata sunt et procul ab ecclesiis expulsa, et nobis solum non licere tale quid facere apud omnes divulgatum est." Beachtenswert ist auch die Steigerung, er habe τὰς εἰκόνας Πέτρου καὶ Παύλου καὶ αὐτοῦ δὴ Χριστοῦ ...[192]) mit Farben gemalt auf noch vorhandenen Gemälden gesehen. Solch offenkundigem Vergehen gegenüber durfte er nicht schweigen und untätig sein; es war ihm nicht glaubhaft, daß ein Christ der Urheber des Christusbildes sein sollte, und die Bilder der Apostel nimmt er jener Frau, die er im Brief an Konstantia erwähnt, einfach fort, „ne autem nec ipsa, nec alii scandalizarentur ..., nobis talia sunt interdicta", d. h. eine verehrungswürdige Gestalt „in materia inanimata depictum" zu haben. Es handelt sich für ihn letztlich um die Reinerhaltung der christlichen Religion: „equidem Paulum sequor, qui nos omnes edocuit quod carnalibus non amplius sit incumbendum." Darum entsetzt und entrüstet ihn die Bitte der Fürstin um ein Bild Christi und, einmal angerührt, brennt ihm die Frage auf der Seele. Freilich an Eifer und Leidenschaft wird er von einem Epiphanius weit überboten; der wäre gewiß nicht so ruhig am Bilde zu Paneas vorübergegangen, sondern hätte seine Zerstörung gefordert, hätte gar selbst Hand angelegt. Doch hat des Eusebius Zurückhaltung besondere Gründe: „man darf sich keineswegs darüber wundern, daß diejenigen Heiden, welche einst von unserem Erlöser Wohltaten erhielten, dergleichen machen ließen ...

189) Kirchengesch. VII. 18; Epist. ad Const. Aug. 190) Kirchengesch. VII. 18.
191) Kirchengesch. VII. 18; Epist. ad Const. Aug. 192) Kirchengesch. VII. 18.

denn wie leicht erklärlich pflegen die Alten diese Männer (Petrus und Paulus) ohne genaue Überlegung nach heidnischer Gewohnheit auf solche Art bei sich zu verehren[193])". Er sieht also in der Statue gar nicht das Werk eines christlichen Künstlers, sondern vielleicht ein Weihgeschenk der Hämorrhoissa, die ihrer Dankbarkeit nicht anders Ausdruck zu geben wußte, als daß sie heidnischer Gewohnheit gemäß dieses Standbild als sichtbares Zeichen ihres Dankes und ihrer Freude errichten ließ. In ähnlicher Weise macht er auch für die Bilder des Paulus und Petrus nicht Christen verantwortlich, beurteilt sie vielmehr als überkommene Reste nichtchristlichen Brauches, als Werke dankbarer Heiden, die eben als Zeugnisse der Dankbarkeit Anerkennung finden mögen, deren Nachahmung durch Christen aber ebenso wie das Ansinnen der Konstantia zu verwerfen ist. Endlich erklärt sich so das Bild im Hain Mambre zwar als ein heidnischer Irrtum, aber doch auch als ein Zeichen der Ehrfurcht: εἴη δ' ἂν ὁ δεδηλώμενος ἡμῖν κύριος αὐτός, ὁ ἡμέτερος σωτήρ, ὃν καὶ οἱ ἀγῶντες σέβουσιν, τὰ θεῖα λόγια πιστούμενοι[194]). Sein Urteil über die Berechtigung christlicher Bilder verliert dadurch jedoch nichts an Entschiedenheit und Ernst.

Anders ist seine Bemerkung über die von Konstantin auf einem Brunnenplatz in Konstantinopel errichteten Plastiken geartet. Hätten wir nur diese Notiz von ihm, würde er nicht als der große Bildergegner bezeichnet werden, denn es ist darin nicht die geringste Andeutung des leisesten Tadels enthalten, sondern ohne jegliche Einschränkung wird des Kaisers Tat als ein beredtes Zeichen seiner christlichen Gesinnung gewertet. Stammen der Brief an die Augusta und dieser Bericht aus einer Hand? Beider Echtheit ist zweifellos[195])! Oder hat sich seine Anschauung über die Bilder gewandelt? Auch diese Annahme ist durch nichts nahegelegt, ohne daß man als eine dritte Möglichkeit nun ins Auge faßte, daß Eusebius als der überschwängliche Lobredner des Kaisers gegen seine Überzeugung etwas gutgeheißen habe, was er sonst verurteilt haben würde. Der Mann, der jenen kühnen Brief an die Schwester des Kaisers schrieb, würde auch dem Kaiser gegenüber seine Meinung nicht verhehlt haben oder hätte sein Tun, wenn es ihm anstößig war, er aber den Mut zu offener Kritik nicht gefunden hätte, mit Stillschweigen übergangen[196]). Die Schwierigkeit löst sich leicht, wenn

[193]) Kirchengesch. VII. 18. [194]) Demonstr. ev. V. 9, 8.

[195]) cf. A. v. Harnack, Geschichte der christlichen Literatur II. 2. S. 115. (Leipzig 1904.)

[196]) So sehr man auch Grund haben mag, seine Äußerungen überall da, wo Konstantin im Hintergrunde steht oder gar von ihm selbst gesprochen wird, vorsichtig aufzunehmen, eine solche Charakterlosigkeit, wie sie in dem abgelehnten Gedanken zum Ausdruck kommen würde, darf man ihm nicht vorwerfen.

wir die bisher grundsätzlich vollzogene Scheidung von personhaften Bildern und szenischen Kompositionen auch hier gelten lassen. Wie die szenischen Kompositionen sich in der Gesamtentwicklung viel leichter durchsetzten, so fanden sie auch eher die Zustimmung des Eusebius, da nicht eine dargestellte Person, sondern ein Geschehnis oder wie in der symbolischen Figur des Guten Hirten[197]) ein Gedanke im Mittelpunkt der Betrachtung stand. Man kann also wohl von einer unterschiedlichen Beurteilung der Bilder bei ihm sprechen, aber nicht von einer Gegensätzlichkeit oder gar einem Widerspruch. Freilich zeigt sich darin, daß Eusebius nicht schlechthin zu den radikalen Bilderfeinden zu rechnen ist[198]).

Das Motiv seiner unerbittlichen Verwerfung der personhaften Darstellungen läßt sich am besten bei seinem Urteil über das Christusbild aus der Befürchtung erkennen: „ne idololatrarum instar Deum nostrum in imagine circumferre videremur[199])." Von einer Bilderverehrung, wie sie nach Knoepfler „anerkanntermaßen allgemein herrschend war"[200]), weiß dieser Satz nichts, er warnt jedoch vor ihr als einer drohenden, noch zu bannenden Gefahr, und Eusebius nimmt jener Frau die Bilder fort, „minus bene se habere ratus si haec omnino inter alios promulgarentur"[201]). Denn die personhaften Bilder mußten ja besonders zu heidnischem Mißbrauch führen, d. h. aber zu einem Verstoß „in illud praeceptum, in quo Deus vetat facere imaginem"[202]). Das ist die eigentliche Grundlage seines Kampfes gegen die Bilder. Allerdings hat Ex. 20,4 um 300 schon viel von seiner ursprünglichen Strenge verloren[203]), und auch Eusebius nimmt die Bilder des Guten Hirten und Daniels offenbar davon aus, doch bleibt das „Deus vetat" den personhaften Darstellungen gegenüber in unverminderter Kraft und Härte bestehen, und so müssen die Bilder Christi, Pauli, Petri usw. einer grundsätzlichen Ablehnung verfallen.

Die gesteigerte Abneigung gegen das Christusbild erklärt sich aber nicht allein aus dem mosaischen Verbot, sondern hat seine tiefste Wurzel in seiner Christusauffassung. „Formam servi desideras, et quam propter nos induit carnem", schreibt er an Konstantia. „Sed etiam hanc gloria divinitatis temperatam, et mortale a vita absorptum fuisse didici-

197) Das Bild des Pastor bonus kann wegen seines symbolischen Charakters nicht zu den personhaften Bildern im eigentlichen Sinne gerechnet werden.

198) Insofern muß m. E. das landläufige Urteil über Eusebius korrigiert werden.

199) Epist. ad Const. Aug.

200) Knoepfler, a. a. O. S. 47.

201) Epist. ad Const. Aug.

202) Epist. ad Const. Aug.

203) Es wäre noch genauer zu untersuchen, wie es im einzelnen zu dieser Erweichung kam und wie sie sich vollzog.

mus." Es ist also etwas Besonderes um Jesu Menschhaftigkeit, eine Vorstellung, die uns bisher fast ausnahmslos begegnet ist und die bei Eusebius im einzelnen manche, gerade für die Bilderfrage wichtige Gemeinsamkeit mit Origenes zeigt. Natürlich hat auch Eusebius nicht unterlassen, überzeugend von Jesu wahrem Menschsein zu sprechen[204]); aber es klingt schon anders, wenn er sagt: τικτόμενος μὲν ἡμῖν ὁμοίως, καὶ θνητοῦ δίκην ἄνθρωπον ἀμφιεν(ν)όμενος, ὡς δ' οὐκέτι ἄνθρωπος ἀλλὰ θεός, ἐξ ἀχράντου καὶ ἀπειρογάμου κόρης, οὐχὶ δὲ ἐκ μίξεως καὶ φθορᾶς, τὴν τοῦ φαινομένου γένεσιν ὑφιστάμενος[205]). Und der auf den Auferstandenen sich beziehende Gedanke: ὁ πᾶς ἄνθρωπος ὑπὸ τῆς θεότητος „κατεπίνετο" καὶ πάλιν θεὸς ἦν ὁ θεὸς λόγος, οἷος καὶ πρὶν γενέσθαι ἄνθρωπος, καὶ συναπεθέου γε τὸν ἄνθρωπον[206]), wirkte auf die Auffassung vom historischen Jesus zurück, verflüchtigte die volle Menschhaftigkeit seiner irdischen Erscheinung[207]). Nicht etwa die durch die mystisch-geistige Vereinigung des Logos mit dem ἄνθρωπος bewirkte Hochschätzung des Menschen als dem Organ des Logos verbot eine bildliche Darstellung, sondern für das religiöse Empfinden war dieser Mensch Jesus selbst von physisch anderer Qualität als die gewöhnlichen Menschen, ein Besonderes, das im Bilde nicht darzustellen war[208]). Aus solcher nicht verstandes-, sondern mehr gefühls- und stimmungsmäßig bedingten „Anschauung" heraus ist sein Urteil über das Christusbild zu verstehen, das er freilich da, wo er die Unzulänglichkeit dieses Argumentes spürte, wie z. B. der strengen Arianerin Konstantia gegenüber, in seiner Begründung schließlich auf das mosaische Verbot zurückführte[209]). Für ihn selbst blieb seine Christusauffassung maßgebend. Es scheint mir darum völlig verfehlt, seinen „Arianismus" für seine bildergegnerische Haltung verantwortlich zu machen; denn gerade das, was seine Stellung zum Christusbilde bestimmt, entfernt ihn vom Arianismus: die göttliche Qualität Christi, die auch den Menschen Jesus verklärt. Der Christus Jesus des Eusebius ist nicht nur „menschlicher" als der des Arius, sondern auch, so para-

---

204) Demonstr. ev. IV. 10, 18. 205) Demonstr. ev. IV. 10, 20.

206) Demonstr. ev. IV. 14.

207) cf. Demonstr. ev. IV. 13, 7. Dem „Unbeflecktbleiben" des Logos vom Menschen entspricht nicht notwendig die Reinerhaltung der menschlichen Natur dem Logos gegenüber.

208) Epist. ad Const. Aug.: neque ullo modo mirum si post ascensionem in coelos tale quid apparuit, quandoquidem, etiam inter homines adhuc degens, Deus verbum, electis doctrinae suae (discipulis) quasi pignus concedens aspectum regni sui, transmutata servi forma, illa ipsa, quae est supra naturam humanam indutus in monte conspectus est, quando facies eius affulsit uti sol, et vestimenta uti lux.

209) illud te fugit praeceptum, in quo deus vetat facere imaginem...!

dox es klingen mag, „göttlicher". Gerade in seiner Beurteilung des Menschen Jesus ist er in manchem Punkte eher auf die Seite der Alexandriner als die des Arius zu stellen, und man hätte andernfalls mit größerem Rechte eine positive als negative Einstellung zu den Bildern, auch dem Christi, erwarten dürfen, so wie es etwa bei der Konstantia der Fall war.

Epiphanius

Epiphanius hat erst durch Holls Untersuchungen die Würdigung erfahren, die seiner Bedeutung für die Bilderfrage entspricht[210]); denn mag er auch sonst keine maßgebliche Rolle gespielt haben, für die Geschichte der altchristlichen Kunst sind seine Zeugnisse von höchstem Wert, nicht allein sein persönliches Verhalten, sondern auch was sich aus seinen Angaben für den Bestand und die Beurteilung der Bilder zu seiner Zeit ergibt. Nicht ohne Interesse ist schon die Stellung der beiden großen Bildersynoden von 754 und 787 zu ihm; während nämlich die Synode von Konstantinopel sich mit vollem Recht auf ihn beruft[211]), geben sich die Väter zu Nicäa die erdenklichste Mühe nachzuweisen, daß das in Konstantinopel vorgebrachte Zeugnis „non est sancti patris nostri Epiphanii" [212]) und jene Bücher zu den noviter scripti gehören[213]), also eine bewußte Fälschung darstellen. Diese Meinung ist im wesentlichen herrschend geblieben, bis Holl die Echtheit einiger unter des Epiphanius Namen gehender Fragmente nachgewiesen hat, so daß nunmehr eine sichere Grundlage für die Beurteilung des Kirchenvaters gewonnen ist. Wie Holl aus den Bemerkungen bei Nikephorus entnimmt, gab es außer dem bisher allein als echt angesehenen Brief an Johannes von Jerusalem[214]) noch drei ausdrücklich gegen die Bilder gerichtete Schriften des Bischofs von Salamis: 1. eine „Flugschrift" gegen die Bilder, 2. einen Brief an Theodosius I. und 3. ein Testament an seine Gemeinde[215]). Damit erweist sich unseres Wissens Epiphanius als der erste, der prinzipiell den literarischen Kampf gegen die christlichen Bilder aufgenommen hat. Mit seiner ganzen Leidenschaft steht er in diesem Streite, und die ihm unfaßbare Passivität sei-

---

210) Vor allem durch die Abhandlung: Die Schriften d. Epiph. gegen die Bilderverehrung. cf. Anm. 30.

211) cf. Mansi, a. a. O. XIII. 291 DE; 335 E.

212) Mansi, a. a. O. XIII. 294 B. 213) Mansi, a. a. O. XIII. 295 B.

214) Der Brief ist merkwürdigerweise in Konstantinopel und Nicäa nicht erwähnt worden. „Er war in der Überlieferung des Ostens verlorengegangen. Erst die karolingischen Theologen haben ihn hervorgezogen." Holl, a. a. O. S. 829 f.

215) cf. Holl, a. a. O. S. 834.

ner Amtsgenossen gegenüber dieser scrupulositas quae indigna est ecclesia Christi et populis qui crediti sunt[216]), ihre dumpfe Ruhe in einer für ihn so brennenden Frage trieb den so leicht erregbaren Mann in einen immer glühenderen Eifer hinein. Als sein Appell an die Christenheit und ihre geistigen Führer wirkungslos verhallte[217]), wandte er sich an den Kaiser, ihn zum Einschreiten zu veranlassen[218]); doch vergebens; sein Mahnruf hält die Kirche von dem drohenden Verderben nicht zurück. So sucht er in dem kleinen Kreise seiner Gemeinde das Unheil zu bannen, und seine letzten Worte flehen sie an: προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς παρελάβετε· μὴ ἐκκλίνητε δεξιὰ μηδὲ ἀριστερά[219]). Und Fluch dem, der seine Worte nicht beherzigt: εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ θεοῦ λόγου χαρακτῆρα κατὰ τὴν σάρκωσιν ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι . . . ἀνάθεμα![220])! Es ist grimmige Ironie, daß seine Schüler in einer nach ihm benannten Kirche auf Cypern sein Bild anbrachten[221]). Die Strömung der Zeit war mächtiger als selbst der Fluch des Bischofs.

Denn seit der Zeit des Eusebius hatte sich ein bedeutsamer Wandel vollzogen; die Verwendung von Bildern war am Ausgang des 4. Jahrhunderts ein fester Bestandteil des kirchlichen Lebens geworden, ein starkes zahlenmäßiges Anwachsen der Bilder und eine große Bereicherung des Bildstoffes war erfolgt; in den Kirchen, in den „Cömeterien der Heiligen" und in Privathäusern waren sie zu finden[222]), und längst ist man darüber hinaus, sich mit gewöhnlichen Malereien zufrieden zu geben, nein, das Mosaik ist in den Dienst christlicher Kunst gestellt[223]), und bildgeschmückte Vorhänge zieren Wände und Eingänge[224]). Die Angaben des Epiphanius enthalten gewiß nur einen geringen Prozentsatz dessen, was wirklich an Bildern vorhanden war, und doch erwähnt er schon Abbildungen Christi[225]), der Gottesmutter[226]), von Erzengeln[227]), von Engeln[228]) und Propheten[229]), Abraham[230]), Isaak[231]) und Jakob[232]), des Moses[233]), Petrus[234]), Andreas[235]), Jakobus[236]),

---

216) Brief an Joh. v. Jerus.
217) Holl, a. a. O. Fr. 28.
218) Holl, a. a. O. Fr. 19.
219) Holl, a. a. O. Fr. 32.
220) Holl, a. a. O. Fr. 34.
221) Mansi, a. a. O. XIII. 295 D.
222) Holl, a. a. O. Fr. 23, 33; epist. ad Joh.
223) Holl, a. a. O. Fr. 30.
224) Holl, a. a. O. Fr. 29; epist. ad Joh.
225) Holl, a. a. O. Fr. (12—16), 22—25, 27, 33, 34; epist. ad Joh.
226) Titel der Flugschrift.
227) Holl, a. a. O. Fr. 4.
228) Holl, a. a. O. 7 (11); Titel der Flugschrift.
229) Holl, a. a. O. Fr. 23; Titel der Flugschrift.
230) Holl, a. a. O. Fr. 23.
231) Holl, a. a. O. Fr. 23.
232) Holl, a. a. O. Fr. 23.
233) Holl, a. a. O. Fr. 23.
234) Holl, a. a. O. Fr. 23, 26.
235) Holl, a. a. O. Fr. 23.
236) Holl, a. a. O. Fr. 23.

Johannes[237]), Paulus[238]), von Aposteln[239]) insgesamt, von Märtyrern[240]) oder ganz allgemein von Heiligen[241]). Auch über Einzelheiten gibt er Aufschluß, so daß man Christus als Nasiräer mit langem Haar abbildete, was nach des Epiphanius Meinung unrichtig ist und durch die Geschichte von Judas' Verräterkuß widerlegt wird[242]), oder daß man, zu des Bischofs großer Empörung, einen Erzengel mit Knochen und Sehnen malte[243]), oder daß gleich den Bildern des Abendlandes Petrus aussieht wie ein γέρων ἀνήρ, τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ γένειον κεκαρμένον[244]), den Paulus ἄλλοι μὲν ἀναφαλαντέα, ἄλλοι δὲ φαλακρὸν γενειήτην[244]) malen, während die übrigen Apostel gewöhnlich ψιλῶς κεκαρμένοι dargestellt sind[245]). Merkwürdig berührt bei dieser Aufzählung das Fehlen szenischer Kompositionen, die aus den einzelnen Fragmenten, allerdings durch Kombinationen recht zweifelhaften Charakters, in Anlehnung an überkommene Bilder wohl zusammengesetzt werden könnten[246]), deren Nichterwähnung aber nicht zufällig sein kann, ohne daß nun eine vielleicht in einer positiveren Wertung begründete bewußte Ignorierung durch Epiphanius angenommen werden müßte. Trotzdem haben wir es hier mit einem umfangreichen Bilderkreis zu tun, zumal der geographische Umkreis, für den des Epiphanius Zeugnis als aus eigener Anschauung erwachsen Geltung hat, sich zur Hauptsache auf Cypern und Palästina, vielleicht auch Westsyrien beschränkt[247]). Und der eifrige Bischof hatte wirklich Grund, mit nachdrücklichem Ernst gegen die Bilderwirtschaft vorzugehen und in dem, was er sah und hörte, nicht nur eine örtliche Verirrung, sondern, wie sein Schreiben an Theodosius zeigt, eine Gefahr für die ganze Kirche zu erblicken; denn die Mißstände bestanden nicht nur in seiner durch übertreibende Leidenschaft gesteigerten Einbildung, sondern waren bittere Wirklichkeit, waren schlimmer als je zuvor, da sie bereits die Formen heidnischer Bilderverehrung annahmen: νῦν δὲ πάλιν μετὰ τὰς αἱρέσεις καὶ τὰ

[237]) Holl, a. a. O. Fr. 23. [238]) Holl, a. a. O. Fr. 26.

[239]) Holl, a. a. O. Fr. 5 (10), 23, 26, 27.

[240]) Holl, a. a. O.; Titel der Flugschrift.

[241]) Holl, a. a. O. Fr. 2; Titel der Flugschrift.

[242]) Holl, a. a. O. Fr. 24, 27. [243]) Holl, a. a. O. Fr. 4.

[244]) Holl, a. a. O. Fr. 26. [245]) Holl, a. a. O. Fr. 26, 27.

[246]) Aus Fr. 24, 26, 27 könnte etwa eine Darstellung: Christus im Kreise des Apostelkollegiums konstruiert werden; u. a.

[247]) Bei Eleutheropolis in Judäa geboren, hat er in Palästina sich wissenschaftlich ausgebildet, war dann eine kurze Zeit in Ägypten, um von da wieder nach Palästina zurückzukehren (Klostergründung bei Eleutheropolis) und dort zu bleiben, bis er 367 zum Bischof von Konstantia auf Cypern berufen wurde. Eine Reise nach Konstantinopel am Ende seines Lebens kommt für unsere Betrachtung nicht mehr in Frage.

εἴδωλα εἰς ἀρχαίαν εἰδωλολατρείαν τοὺς πιστοὺς καθείλκυσε καὶ ἠπάτησε ...[248]). Diese Formulierung bedeutet nicht etwa eine nur durch des Epiphanius Einstellung bedingte Wertung, vielmehr hatte der Kirchenvater anders als noch Eusebius begründeten Anlaß, den Begriff εἰδωλολατρεία in seinem prägnanten Sinne zu gebrauchen, wie aus der Frage hervorgeht: ποῦ σοι διέταξε ταῦτα ἐλθὼν ἐπὶ γῆς, ποιῆσαι ὅμοιον αὐτῷ καὶ προσκυνεῖν καὶ ὁρᾶν[249]); wir finden hier zum ersten Male die Bilderverehrung in der christlichen Kirche literarisch bezeugt, zunächst noch schwach entwickelt, da das λατρεύειν sich in einem προσκυνεῖν zu erschöpfen scheint[250]), also von einem eigentlichen Bilderkult kaum gesprochen werden kann; immerhin erwies man diese „Ehrung" nicht allein dem Bilde Christi, sondern auch schon den Apostel- und Engelbildern[251]).

Epiphanius vermag dagegen in dieser „Ehrung" nur eine Entehrung zu sehen[252]), einen Rückfall in heidnische Gewohnheit, Götzendienst, wie er mit einer uns nur von Tertullian her bekannten leidenschaftlichen Erbitterung, Empörung und Verachtung sagt. Ganz bewußt stellt er durch die Wahl gerade dieses den Christen so anstößigen Wortes den christlichen Bilderkult auf die gleiche Stufe mit dem heidnischen. Und sein Vorwurf trifft schon in unverminderter Schärfe den bloßen Bildergebrauch: νοήσει γὰρ ἡ σὴ εὐσέβεια εἰ πρέπον ἐστὶν ἔχειν ἡμᾶς θεὸν ζωγραφητὸν διὰ χρωμάτων[253]), schreibt er an Theodosius, und in dem Brief an Johannes von Jerusalem spricht er von einer „der Kirche Christi und der Gläubigen unwürdigen scrupulositas". Wenn er weiter seiner Flugschrift den Titel gibt: Λόγος ... κατὰ τῶν ἐπιτηδευόντων ποιεῖν εἰδωλικῷ θεσμῷ εἰκόνας..., wenn er das Aufkommen der Bilder in eine sehr deutliche Nachbarschaft mit den Häresien bringt[254]), die ganze Malerei der Christen als ein „Verschmieren der Wände" bezeichnet[255]), als Lügnerei[256]), in der Dorfkirche von Anablatha sogar den mit einem Bilde Christi oder eines Heiligen geschmückten Vorhang mit eigener Hand zerreißt[257]), so braucht es keiner weiteren Beweise, ihn als einen radikalen Bilderfeind hinzustellen: Bilder sind eine καταφρόνησις θεοῦ[258]), das ist sein Urteil.

---

248) Holl, a. a. O. Fr. 19.
249) Holl, a. a. O. Fr. 16.
250) Doch scheint das προσκυνεῖν für Epiph. ein entscheidendes Merkmal heidnischer Bilderverehrung gewesen zu sein. Bezeichnend ist z. B. wie er in der Wiedergabe des Irenäischen Berichtes über das Christusbild der Karpokratianer vor das τὰ τῶν ἐθνῶν μυστήρια ἐπὶ τέλους noch ein προσκυνοῦσιν einschiebt.
251) Holl, a. a. O. Fr. 9 ff.
252) Holl, a. a. O. Fr. 5, 16 ff.
253) Holl, a. a. O. Fr. 21.
254) Holl, a. a. O. Fr. 19.
255) Holl, a. a. O. Fr. 1.
256) Holl, a. a. O. Fr. 24.
257) Epist. ad Joh.
258) Holl, a. a. O. Fr. 17.

Wie erklärt sich dieser schrankenlose Radikalismus, und welche Gründe sind für des Epiphanius bedingungslose Ablehnung maßgebend? Neu ist bei ihm zum Erweis der Gültigkeit seiner Position die Berufung auf die Haltung des Urchristentums: τίς τῶν παλαιῶν πατέρων Χριστοῦ εἰκόνα ζωγραφήσας ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν οἴκῳ ἰδίῳ κατέθετο ἢ ἐν βήλοις θυρῶν; <τίς> τῶν ἀρχαίων ἐπισκόπων Χριστὸν ἀτιμάσας ἐζωγράφησεν[259]); und hierher gehört auch die schon erwähnte Erweiterung des irenäischen Berichtes über das Christusbild der Karpokratianer: κούβδην δὲ ἔχουσιν τὰς τοιαύτας εἰκόνας[260]), die ihnen das Bewußtsein ihres Abweichens vom Brauche der Großkirche unterschiebt, an dem man ihren häretischen Charakter erkennen könne. Er selbst war jedenfalls von der Bilderfeindschaft der ersten Christen überzeugt und mahnt in seinem Testament: προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς παρελάβετε[261]), und das war nicht sein schlechtestes Argument, das er gegen die Bilder anführen konnte. Daneben tritt ein durch rationale Erwägungen bestimmter Grund, daß nämlich eine historisch getreue Abbildung Christi und der Heiligen gar nicht möglich sei, da keiner von den Malern die Dargestellten selbst gesehen habe[262]); und dieser Einwand gleitet dann unbemerkt zu der Behauptung der „Undarstellbarkeit" überhaupt weiter, die bei Epiphanius nun nicht auf Gott und Christus beschränkt bleibt, sondern auch für die Engel, Patriarchen, Apostel und Heiligen gilt.

Mit dem letzten Gedanken stoßen wir auf den Nerv seines Widerstandes gegen die von der Kirche sanktionierte Entwicklung. Koch urteilt über Epiphanius: „Wie die alten Apologeten und Theologen kämpft er im Namen der Geistigkeit gegen das Stofflich-Sinnliche, gegen eine Materialisierung der Religion, im Namen der himmlischen Glorie gegen eine Entehrung durch Irdisch-Minderwertiges, im Namen der göttlichen Unbegreiflichkeit und Unfaßbarkeit gegen jeden Versuch einer bildlichen ‚Fassung', im Namen des Lebendigen gegen das Leblose und Tote, im Namen der Wahrheit gegen die Willkür, Täuschung und Lüge, die in einer bildlichen Darstellung des Göttlichen liege[263])." Diese Sätze charakterisieren meines Erachtens die Grundhaltung des Epiphanius richtig, bedürfen vielleicht nur noch einer vertiefenden Erweiterung, zu der wir wieder das Christusbild in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen wollen. Vergleicht man Eusebius und Epiphanius miteinander, stößt man bei ihnen auf eine innerlich verwandte religiöse Wertung des Christus Jesus nach dem Charakter seiner Menschhaftigkeit; nur geht sie bei Eusebius nicht aus einer einheitlichen Gesamtan-

259) Holl, a. a. O. Fr. 23. 260) Haeres. XXVII. 6. 261) Holl, a. a. O. Fr. 32.
262) Holl, a. a. O. Fr. 24. 263) H. Koch, a. a. O. S. 63.

schauung hervor, während sie bei Epiphanius, dem orthodoxen Nicäner[264]), der natürliche Ausdruck einer geschlossenen religiösen und theologischen Gesamteinstellung war, so daß sie bei ihm auch eine viel größere Durchschlagskraft hatte. Als orthodoxer Christ konnte er natürlich an der vollkommenen Menschhaftigkeit Jesu keinen Zweifel hegen: „Der Logos nahm die ganze menschliche Natur an, Leib und Seele und was immer den Menschen zugehört[265])." Aber διὰ τοῦτο ἐνηνθρώπησεν, ἵνα τὸν ἀκατάληπτον... διὰ χειρῶν σου γράψαι δυνηθῇς[266]); dieser an sich recht törichte Einwand zeigt in dem ἀκατάληπτον, daß für Epiphanius mehr auf dem Spiele stand als die Bekämpfung eines gedankenlosen Irrtums, es handelt sich ihm um die Reinheit der Christusvorstellung, die er durch den Versuch einer bildlichen Darstellung gefährdet sieht. Οὐ γὰρ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ Χριστός, ἀλλὰ λόγος ἐνυπόστατος, ἔνσαρκος καὶ θεὸς ἄνθρωπος γέγονας ἐν ἀληθείᾳ[267]), d. h. er wird, wie Epiphanius im Anschluß an die Zitate 1. Tim. 2, 5 und Phil. 2, 6 f. sagt, „als Mensch bezeichnet, aber nicht als bloßer Mensch... Denn so nur ist er Mittler zwischen Gott und den Menschen, indem er Gott ist und Mensch geworden ist, ohne seine Natur zu verändern, sondern nach seinen beiden Naturen in bezug auf beide vermittelnd"[268]); „in eins hat er verbunden seine heilige, vollkommene Menschennatur und Gottheit"[269]). Diese Wendungen kennzeichnen den Versuch, verstandesmäßig das Problem zu lösen, die Einheit beider Naturen festzuhalten, ohne die Eigenart einer jeden aufzugeben. Aber sie lassen auch keinen Zweifel daran, daß er gescheitert ist, daß zwar begrifflich, ohne Verzicht auf die Einheit, die Selbständigkeit beider φύσεις gewahrt ist, jedoch dem religiösen Empfinden nach wohl die Gottheit keine andere geworden, aber die menschliche Natur durch die Innewohnung der Gottheit verklärt und erhoben, freilich kein neues Drittes, und doch ein anderes geworden ist. Daß sich dadurch auch die ἀνθρωπίνη μορφή in ihrer Erscheinung vor den Menschen gewandelt habe, hat er allerdings nie behauptet. Ihm ist die begrifflich nicht zu fassende besondere Qualität des Menschen Jesus Anlaß genug, sich gegen eine bildliche Darstellung zu wenden, weil sie das Einzigartige der irdischen Erscheinung des Meisters mißachtet und eine ganz falsche Vorstellung von ihm erweckt. Wie Thron und Purpur nur durch die Verbindung mit der Person des Königs ihren besonderen Wert erhalten, so auch der Leib Jesu durch die Einwohnung des Logos, und da beide nicht voneinander zu

---

264) H. Koch, a. a. O. S. 58 nennt ihn den „für kirchliche Orthodoxie reisenden Bischof".
265) Der Festgeankerte c. 33; cf. auch c. 93 etc.
266) Holl, a. a. O. Fr. 14.
267) cf. die Ausführungen Holls, a. a. O. S. 858.
268) Der Festgeankerte c. 44.
269) Der Festgeankerte c. 120.

trennen sind[270]), kann man eben den Leib nicht allein abbilden. Entweder unternimmt man es also, mit dem Menschen auch den Gott darzustellen — dagegen wendet er sich mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, den θεός[271]) der ὅμοιος τοῦ πατρὸς[272]) und darum ἀκατάληπτος καὶ ἀνεκδιήγητος καὶ ἀπερινόητος sei[273]), zu malen — oder man zerreißt eben den Gott und den Menschen und stellt nur den ψιλὸς ἄνθρωπος dar — so die Verteidiger der Bilder: φασίν τινες ὅτι ἐπειδὴ τέλειος ἄνθρωπος ἐγένετο ἐκ Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου, διὰ τοῦτο ἄνθρωπον αὐτὸν ποιοῦμεν[274]). Damit verstößt man jedoch gegen eine der Grundwahrheiten der katholischen Kirche, das Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Epiphanius hat so als einer der wenigen schon sehr früh den Zwiespalt erkannt, der sich zwischen dem nicänischen Dogma und der Bilderfrömmigkeit auftat. Erst sehr viel später, als sich der Bildergebrauch zur Bilderverehrung fortentwickelt hatte, unterstützten sich Bild und Dogma gegenseitig. Bis dahin war es, einseitig formuliert, das mächtige Einströmen heidnischen Wesens in die christliche Frömmigkeit einerseits und die Inkonsequenz der Nicäner andererseits, die ein friedliches Nebeneinander beider ermöglichten.

Ähnliche Erwägungen wie der Verwerfung des Christusbildes liegen, abgesehen von der Behauptung der auch für das Christusbild geltenden Unsinnigkeit, eine historisch treue Wiedergabe der Dargestellten bieten zu wollen, auch seiner Ablehnung der übrigen Bildnisse zugrunde. Eusebius hatte sich bei seiner Opposition gegen die Apostelbilder noch lediglich auf das mosaische Verbot berufen. Auch Epiphanius wird es mit zu den παραδόσεις gerechnet haben; aber wesentlicher ist, daß er in den Bildern nicht nur eine ἀτιμία gegen Gott, sondern gegen die Dargestellten selbst sah. Es ist Torheit und Frevel, das ewig Lebendige und Lebensvolle, das uns diese Männer erst wertvoll macht εἰς μνημόσυνον καὶ τιμήν in toten Stoff bannen zu wollen[275]): πῶς δὲ καὶ ἀγγέλους πνεύματα ὑπάρχοντας καὶ ἀεὶ ζῶντας ἐν νεκροῖς γράφων προσκυνεῖς, τοῦ προφήτου λέγοντος, ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον[276]); und Ähnliches gilt von den Patriarchen, Aposteln, Märtyrern und Heiligen: ἔσονται ὡς ἄγγελοι θεοῦ...[277]). Das Zeitliche wird vom Ewigen verschlungen, und das Ewige muß unsere Betrachtung des Zeitlichen bestimmen. Das darf bei Epiphanius

270) Der Festgeankerte c. 51.
271) Holl, a. a. O. Fr. 21.
272) Holl, a. a. O. Fr. 15.
273) Holl, a. a. O. Fr. 12 (14, 21).
274) Holl, a. a. O. Fr. 13.
275) Holl, a. a. O. Fr. 2; cf. dazu Fr. 3. (Nikeph. Adv. Epiph. VI. 17.)
276) Holl, a. a. O. Fr. 7.
277) Holl, a. a. O. Fr. 8.

nicht als ein Kampf „der Geistigkeit gegen das Stofflich-Sinnliche“ [278]) aufgefaßt werden, sondern als eine Überhöhung des Sinnlichen zum Übersinnlichen, besser zum Sinnlichen einer höheren Qualität. Die Bilder betonen nur das Sinnliche, das mit den Augen an den dargestellten Personen Wahrnehmbare, auf das es für die christliche Betrachtung gar nicht ankam; und darum kämpfte er mit solchem Eifer dagegen, von der Hoffnung auf Erfolg getragen. Sie hat ihn betrogen. Hätte er 100 Jahre später gelebt, als man auch über die Qualität des Bildes anders dachte und in ihm ein Bindeglied zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem sah, wäre er vielleicht ein großer Bilderfreund geworden.

Die Kappadokier

Die Synode von Nicäa 787 hat sich zum Erweis der Rechtmäßigkeit der Bilderverehrung mit besonderer Vorliebe auch auf das Zeugnis des Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa gestützt und die großen schon im 4. Jahrhundert weithin maßgebenden theologischen Führer als Kronzeugen dafür angerufen [279]). Aus der ganz anders gearteten Theologie und Frömmigkeit dieser Männer könnte man schon auf eine etwa von der des Epiphanius stark abweichende Haltung in der Bilderfrage schließen. Ob man aber so weit gehen darf wie die Synode, mag zunächst dahingestellt bleiben.

Neben Johannes Chrysostomus ist am meisten *Basilius* von den Bilderfreunden zitiert worden, um die lange Tradition der Bilderverehrung in der christlichen Kirche darzutun, vor allem der aus dem Zusammenhang gerissene Satz ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ πρὸς τὸ πρωτότυπον διαβαίνει [280]) oft zur Begründung herangezogen worden, der sich gar nicht auf ein künstlerisches Bild, sondern auf das Verhältnis des Logos zum Vater bezieht. Auch die große Mehrzahl der sonst noch zitierten Äußerungen ist ungültig; nur in den Homilien in Barlaam martyrem und in XL martyres finden sich einige Angaben, aus denen wir freilich nichts über das tatsächliche Vorhandensein und die Verbreitung christlicher Bilder erfahren, geschweige daß „von einem gottesdienstlichen Bildergebrauche hier unverkennbar die Rede“ [281]) sei, die aber über des Ba-

---

[278]) H. Koch, a. a. O. S. 63.

[279]) Man vergleiche dazu vor allem die Actio IV des nicänischen Konzils von 787 (Mansi XIII. 1—156), die epist. Hadriani (Mansi XII. 1059 ff.) oder in den „Bilderreden“ des Johannes von Damaskus Oratio I. 11, 21, 27; II. 23; III. 2, 21, 42, 43.

[280]) De spiritu sancto c. 18.

[281]) Augusti, a. a. O. S. 139.

silius Stellung zu den Bildern Auskunft geben. Sie enthalten die ersten uneingeschränkt bilderfreundlichen Äußerungen, die uns überliefert sind, und charakterisieren Basilius als einen Mann, der auch dem darstellenden Künstler neben dem Redner das Recht zuerkennt, die großen Begebenheiten der christlichen Kirche auf seine Weise zu verherrlichen, ja er ermuntert in der Homilie in Barlaam martyrem geradezu die Maler zur Darstellung der von ihm geschilderten Märtyrerszene: ἀνάστητέ μοι νῦν, ὦ λαμπροὶ τῶν ἀθλητικῶν κατορθωμάτων ζωγράφοι, und fordert als den Höhepunkt der Komposition ausdrücklich das Bild Christi: ἐγγραφέσθω τῷ πίνακι καὶ ὁ τῶν παλαισμάτων ἀγωνοθέτης Χριστός! Man mag manches seiner Rhetorik zugute halten, unverkennbar bleibt seine begeisterte Freude an den Bildern, die in einer durch seine „hellenische" Bildung bedingten Wertschätzung der Kunst schlechthin verwurzelt ist, wie einzelne Bemerkungen über die τέχναι zu erkennen geben[282]) oder die, allerdings in gewissen Grenzen gehaltene, Anerkennung heidnisch-profaner Bildwerke, die ihn auch von Clemens und Origenes z. B. vorteilhaft unterscheidet.

Eine andere Frage ist, wie sich der Christ zu den Bildern zu verhalten hat, und welche Stellung ihnen Basilius im Leben der christlichen Gemeinde zuweist. Wäre der Briefwechsel mit Kaiser Julian echt, hätte er sie als ein wichtiges Moment kirchlicher Frömmigkeit eingeschätzt und sich sogar zu einer ausgesprochenen Bilderverehrung bekannt[283]). Aber die Echtheit dieser Briefe wird „mit Recht beanstandet"[284]), zumal die darin vorgetragene Anschauung im völligen Widerspruch zu anderen Äußerungen des Kirchenvaters steht, aus denen hervorgeht, daß ihn eine tiefe Kluft von den σεβόμενοι καὶ λατρεύοντες τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα[285]) trennt und der Bilderkult einen entschiedenen Gegner in ihm findet: ὥστε ὁ κτίσμα λέγων τι, εἶτα προσκυνῶν, γνωριζέτω ἑαυτοῦ τὴν μερίδα μεθ' ἧς τετάξεται...[285]). Er ist weit davon entfernt, der Bilderverehrung das Wort zu reden, kann darin vielmehr nur eine ἁμαρτία sehen[285]). Andererseits treibt ihn nicht nur die reine Freude am Bildhaften, das Gefallen an Form und Farbe, das Werk des Malers zu begünstigen. Basilius war bei aller Gelehrsamkeit ein Mann der Praxis, der eifrig auf die Hebung und Stärkung der christlichen Frömmigkeit bedacht war, und diesem Zwecke sollen auch die Bilder dienen, soll etwa die Darstellung der Leiden des Märtyrers und seine Belohnung durch den τῶν παλαισμάτων ἀγωνοθέτης Χριστός die Christen zu glei-

282) Regula XXXVIII (cf. LV).
283) Ad Julianum Apostata epist. CCCLX. (Migne, ser. graec. XXXII. 1100 B C.)
284) O. Bardenhewer, Patrologie (Freiburg 1901²) S. 244.
285) Homil. in psalm. XXVIII. (Migne, s. g. XXIX 285 C) (cf. epist. ad Flav.)

chem Heldenmut und gleicher Opferbereitschaft entflammen. Der *praktisch-pädagogische Zweck ist also für ihn bestimmend;* darüber hinaus haben sie keinen Platz im Leben der Gemeinde, sind höchstens verderblich, weil sie als Gegenstand der Verehrung Anlaß zur ἁμαρτία werden können.

Ein heiterer offener Blick für die Kunst ist auch *Gregor von Nazianz* eigen gewesen, der in dieser Hinsicht vielleicht der unbefangenste des kappadokischen Dreigestirns war. Mit Achtung spricht er von „Männern wie Phidias, Zeuxis, Polygnot, Parrhasius, Aglaophon, die mit ganz ungewöhnlicher Kunst Schönheiten zu malen und zu bilden verstanden" [286]), und in froher Begeisterung schildert er die kunstvolle Ausstattung einer von seinem Vater errichteten Kirche [287]). Doch galt seine Zustimmung auch spezifisch christlichen Bildern, oder waren hier die Bedenken des Christen stärker als die Freude des „Griechen"? Es muß jedenfalls zur Zurückhaltung mahnen, daß, der oratio funebris nach zu urteilen, Bilder in der von Gregor gepriesenen Kirche nicht angebracht waren, also bildliche Werke der Malerei und Skulptur christlichen Inhaltes immer noch eine Ablehnung erfahren konnten, und daß überhaupt jeder Versuch, ein direktes Zeugnis über christliche Bilder aus seinen Schriften zu gewinnen als gescheitert zu betrachten ist, wenn man die z. T. heute noch geltende falsche Interpretation einiger Stellen nicht anerkennt. Man hat z. B. die ὑπὲρ κιόνων καὶ στοῶν πλάσματα οὐ λειπόμενα τῆς φύσεως auf Statuen deuten zu dürfen geglaubt. Schwerlich zu Recht; eher wird man an ornamentale Blumen- und Rankenskulptur, Tierköpfe und ähnliches zu denken haben [288]); denn Gregor hätte es sich kaum versagt, mit seiner ganzen rhetorischen Kunst solche Statuen bis ins einzelne zu beschreiben und seine Betrachtungen daran anzuknüpfen, zum mindesten mit einigen Worten darauf hinzuweisen. Oder man hat weiter aus einem Briefe Gregors an den Präfekten Olympios [289]) auf das Vorhandensein christlicher Plastiken in Kirchen geschlossen, obwohl man die Schwierigkeiten, die das Vorkommen gerade von Plastiken bot, wohl empfand. Augusti sucht sich dadurch zu helfen, daß er die in dem Schreiben erwähnten ἀνδριάντες vor der Kirche angebracht sein läßt [290]); aber nach dem Wortlaut des Briefes ist es weder nötig, die Standbilder in irgendeine lokale Verbindung mit dem Gotteshaus zu bringen, noch muß es sich um christ-

[286]) Orat. 28, 25. [287]) Orat. funebris in patrem 39.

[288]) Zur Erklärung könnte man das τέκτων εἰς ζῴων φαντασίαν τὸ ξύλον ἐμόρφωσε des Gregor von Nyssa in der Oratio de sc. Theodoro martyre heranziehen.

[289]) Epist. CXLI (Migne). [290]) Augusti, a. a. O. S. 146.

liche Schöpfungen dabei handeln, ja, es ist überhaupt die Frage, ob Gregor an bestimmte Bilder gedacht hat. Teilt man den Abschnitt von τίμησον bis νομιζομένων so ein, daß hinter φιλοκαλία ein größerer Einschnitt entsteht, ließe sich sein Inhalt etwa dahin umschreiben: Hab Achtung vor der Stadt, damit sie nicht samt ihrem Gotteshaus eine Unterkunftsstätte für die wilden Tiere werde. Du hast eine folgenschwere Tat vor! Begreif es doch, es handelt sich nicht um Standbilder, die du zerstören willst. Das wäre nicht so furchtbar, wenn es unter normalen Verhältnissen auch als Barbarei erscheinen muß. Darum würde ich nicht soviel Worte machen. Nein, es handelt sich um eine ganze Stadt, um das Obdach für Tausende von Menschen, um eine alte ehrwürdige Stadt usw. Die ἀνδριάντες werden also nur vergleichsweise herangezogen, sie stehen sonst in gar keiner Beziehung zur Kirche oder zur Stadt, denn sie existieren in Wirklichkeit nicht. Dann ist es natürlich ausgeschlossen, hier christliche Statuen erwähnt zu sehen und das οὐδὲ τοῦτο δεινόν, εἰ καὶ ἄλλως δεινόν als indirektes bilderfreundliches Zeugnis zu werten. Nur für eine günstige Beurteilung der Malerei ganz allgemein lassen sich noch einige Belege geben [291]), die möglicherweise auch im Hinblick auf christliche Bilder geschrieben sind und denen — die Richtigkeit jener Vermutung vorausgesetzt — z. T. darum ein besonderes Interesse zukommt, weil sie auch Gregor von Nazianz nicht nur durch ästhetische Momente bestimmt, sondern ebenso wie Basilius von praktisch-pädagogischen Zwecken geleitet zeigen [292]). Aber mehr als eine vage Vermutung kann das nicht sein. Das einzige, was sich mit Sicherheit über seine Stellung zu den Bildern sagen läßt, ist eine aus der Entschiedenheit seines Kampfes gegen den heidnischen Götzendienst zu erschließende strikte Ablehnung der Bilderverehrung [293]).

Besser sind wir wieder über Gregor von Nyssa orientiert, der außerdem unserem sehr fragmentarischen Wissen über die christlich-kleinasiatische Kunst der Frühzeit durch wertvolle Einzelangaben eine schätzenswerte Bereicherung bietet, namentlich durch die in der oratio de sancto Theodoro martyre [294]) enthaltene Schilderung einer Kirche,

[291]) Z. B. die bei Joh. v. Damaskus, De imaginibus III. 42 (Migne s. g. XCIV. 1401 B) zitierten Verse oder de div. vitae gener. (Migne s. g. XXXVII. 1262).

[292]) Ein starkes Argument gegen die Bilder würden die von den Vätern der Synode von Konstantinopel 754 Gregor von Nazianz zugeschriebenen Verse bedeuten:

ὅβρις πίστιν ἔχειν ἐν χρώμασι καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ
ἡ μὲν γὰρ ἐν χρώμασιν εὐχερῶς ἐκπλύνεται,
ἡ δὲ ἐν τῷ βάθει τοῦ νοός, ἐκείνη ἐμοὶ προσφιλής.

(cf. Mansi, a. a. O. XIII. 297 A.) Doch läßt sich über ihre Echtheit nichts ausmachen.

[293]) cf. Mansi, a. a. O. XIII. 297 A. [294]) Migne, s. g. XLVI. 737 CD.

die überreich an Schmuck gewesen zu sein scheint: schöne bunte Flächen und Bildkompositionen, Skulpturen εἰς ζῴων φαντασίαν und Mosaiken ἱστορίας ἄξιον wetteiferten miteinander, dem herrlichen Raum ein würdiges Gepräge zu geben. Ein οἶκον ἐξησχημένον λαμπρῶς τῷ μεγέθει τῆς οἰκοδομῆς, καὶ τῷ τῆς ἐπιχοσμήσεως κάλλει nennt der Redner voller Bewunderung die Kirche. Und welche Fülle von Einzelheiten bietet sich uns in ihr dar; sie bestätigt, ergänzt und übertrifft all das, was uns aus den Äußerungen des Basilius und des Gregor von Nazianz bekannt geworden ist. Den stärksten Eindruck empfing Gregor aber offenbar von der in seiner Rede ausführlich beschriebenen Darstellung der Martyrien des Theodor, die nicht als ein Einzelbild den künstlerisch wirksamsten Moment der Leidensgeschichte des Märtyrers wiedergab, sondern in einem ganzen Zyklus von Einzeldarstellungen die Hauptmomente seiner Passion vorführte. Es könnte sich etwa um eine dreiteilige Komposition gehandelt haben, die so aufgebaut war, daß in der Mitte das Bild des „Kämpfrichters Christi in menschlicher Gestalt" gemalt war, zur Linken das Martyrium, „die Unerschrockenheit des Märtyrers, seine Kämpfe, seine Schmerzen, die wilden Gestalten der Tyrannen, ihre Feindseligkeit, der flammensprühende Ofen", und zur Rechten „die selige Vollendung des Kämpfers". Außerdem berichtet der Nyssener noch von einer Darstellung der Opferung Isaaks, die er in einer anderen Kirche gesehen habe[295]) und die nach seiner Beschreibung ganz der aus den römischen Katakomben bekannten Gestaltung der Szene entspricht. Und als letztes Zeugnis ist schließlich die Schilderung einer Kirche anzuführen[296]), in der offenbar kein bildlicher Schmuck angebracht war, die also ähnlich wie das von dem Vater des Gregor von Nazianz errichtete Gotteshaus beweist, daß die bildliche Ausschmückung der Kirchen keineswegs als das Normale zu gelten hat. Eine farbige Ausmalung mag nicht selten gewesen sein, aber es scheint mir doch nach den Aussagen der beiden Gregore sehr fraglich, ob diese „Ausmalung", wie sie „in Kleinasien schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts üblich wurde"[297]), immer im Sinne einer Ausstattung mit menschlich-figürlichen Darstellungen verstanden werden darf, wie Koch, auch unter vielleicht unberechtigter Berufung auf die von Calder aufgefundene Grabschrift des Eugenius von Laodizea, annimmt[297]).

Das Urteil Gregors von Nyssa über die Bilder kann nicht anders als durchaus positiv bezeichnet werden, wenn anders seine beredten und bewegten Schilderungen als Zeichen freudiger Begeisterung und hoher

[295]) De deitate filii et spiritus sancti (Mi. s. g. XLVI. 572 CD).

[296]) In suam ordinationem (Mi. s. g. XLVI. 545 A).

[297]) H. Koch, a. a. O. S. 72 Anm. 1.

Wertschätzung angesehen werden dürfen. Denn hatte Gregor von Nazianz noch rein beobachtend die „Naturtreue" der πλάσματα gepriesen[298]), so kann sich der Bischof von Nyssa dem in den Bildern wirkenden Leben schon nicht mehr entziehen, nimmt es ihn ganz gefangen, läßt ihn sich mit andächtiger Liebe darin vertiefen, so sehr, daß er von dem Inhalt des Dargestellten im Innersten erfaßt, schmerzlich erschüttert wird[299]). Doch liegt ihm der Gedanke einer Bilderverehrung noch völlig fern und läßt sich aus seinen Schriften nicht nachweisen; im Gegenteil bemerkt Koch mit Recht zur oratio de sancto Theodoro: „Das Schweigen des Kirchenvaters nach dieser Hinsicht wiegt um so schwerer, als er gleich darauf einen weitgehenden Reliquienkult schildert[300])." Eine Begünstigung der Bilderverehrung hätte auch nicht dem Zweck entsprochen, den er den Bildern beilegt, wenn er in ihnen in erster Linie ein Mittel zur sittlichen und religiösen Erziehung der Gemeinde sieht: οἶδε γὰρ καὶ γραφὴ σιωπῶσα ἐν τοίχῳ λαλεῖν, καὶ τὰ μέγιστα ὠφελεῖν[301]), d. h. Wort und Bild werden auf gleiche Stufe gestellt und beiden die Aufgabe zugewiesen τὰ μέγιστα (zur Förderung christlicher Frömmigkeit) ὠφελεῖν. Es zeigt sich also eine weitgehende Übereinstimmung mit seinem Bruder Basilius, die auch im einzelnen deutlich hervortritt. Setzen wir einmal voraus[302]), daß auch der Bischof von Nazianz ähnlich urteilte, dann läßt sich die Anschauung der Kappadokier, abgesehen von der ästhetischen Würdigung, in den Hauptzügen etwa so charakterisieren: 1. die Bilder sind an sich nicht verwerflich; 2. der praktisch-pädagogische Zweck muß für die christliche Gemeinde im Vordergrunde stehen, also ist 3. die Bilderverehrung entschieden abzulehnen.

Man wird diesen gelehrten Männern kein gedankenloses Sichanpassen an die gegebenen Verhältnisse vorwerfen dürfen; vielmehr waren sie, während ihrer Studienzeit vom hellenischen Geiste durchtränkt, in ihrer wissenschaftlichen Arbeit die hochgemuten Träger und Erneuerer griechisch-origenistischen Geistes, auch in ihrem Empfinden vom griechischen Wesen tief berührt und, ohne „Ästheten" zu sein, aufgeschlossen für das Bildhafte, waren sie begabt und bereit zu schauen. Weder religiös noch theologisch standen für sie irgendwelche Schwierigkeiten einer Anerkennung der Bilder noch im Wege. Das läßt sich wiederum am besten an ihrer Stellung zum Christusbilde exemplifizieren, da sich an der Frage,

298) τοῖς πλάσμασιν οὐ λειπομένοις τῆς φύσεως.

299) cf. de deitate filii ... 300) H. Koch, a. a. O. S. 72.

301) Orat. de sc. Theodoro mart.

302) Wir werden im Folgenden sehen, daß es für Gregor von Nazianz nicht ganz zutreffend ist.

ob man Christus im Bilde darstellen dürfe, wenigstens im Hinblick auf die besonders inkriminierten personhaften Bilder letztlich die Frage nach der Berechtigung des Bildergebrauches nach der positiven Seite überhaupt entschied. Die Aussagen über die Unmöglichkeit der Gottesdarstellung sind für diese Zeit ohne größere Bedeutung, und da die wenigen Bemerkungen, welche die Kappadokier gelegentlich darüber machen, neue Elemente der Beurteilung nicht enthalten, können wir sie ganz unberücksichtigt lassen. Um so größere Beachtung verdienen eben die Äußerungen des Basilius und seines Bruders über das Christusbild, das von Basilius ausdrücklich gefordert und von Gregor als der Höhepunkt der ganzen Darstellung gefeiert wird, vor allem der freilich nur bei Gregor begegnende Ausdruck: τὸ ἐκτύπωμα τοῦ ἀγωνοθέτου Χριστοῦ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς[303]). Er erinnert unmittelbar an die von den Bilderfreunden gegen des Epiphanius Vorhaltungen gemachte Erklärung: ὅτι ἐπειδὴ τέλειος ἄνθρωπος ἐγένετο ἐκ Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου, διὰ τοῦτο ἄνθρωπον αὐτὸν ποιοῦμεν[304]). Hatte Epiphanius von seinem orthodoxen Standpunkte aus diese Begründung nicht gutheißen können, Gregor von Nyssa sehen wir jetzt ähnlich argumentieren und seiner Christologie gemäß mit gutem Recht. Auf die bloßen Formeln gesehen ergeben sich zwar viele Gemeinsamkeiten zwischen Epiphanius und Gregor von Nyssa, die eine theologische Begründung ihrer gegensätzlichen Haltung in der Bilderfrage unmöglich erscheinen lassen, aber die hinter den Formeln sich bergende Grundanschauung war doch bei beiden eine ganz verschiedene. Zunächst hat Gregor die σάρξ des Menschen Jesus ausdrücklich unterschieden von der „σάρξ" μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον, wo sie nicht mehr als σὰρξ ἐν τοῖς ἑαυτῆς ἰδιώμασιν bestehe[305]): ἄϋλός τις οὐσία καὶ ἀειδής, ἡ τοῦ ὑψίστου δύναμις, τὴν δουλικὴν μορφὴν τὴν διὰ τῆς παρθένου ὑπόστασιν διαλαβοῦσα, πρὸς τὸ ἴδιον ὕψος ἀνήγαγεν, εἰς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον μεταστοιχειώσασα φύσιν[306]). Dieser Satz scheint den Gedanken einer nicht erst nach der Auferstehung, sondern schon zur Zeit des irdischen Wandels Jesu vollzogenen Umwandlung der ἀνθρωπίνη φύσις auszusprechen und ähnlich wie bei Epiphanius zu der Vorstellung einer besonderen physischen Qualität des Menschen Jesus zu führen. In der Tat legen manche Formulierungen den Gedanken einer substantiellen Vereinigung nahe, so wenn er von einer πρὸς τὸ ταπεινὸν ἡμῶν τῆς φύσεως ἐπιμιξία[307]) der göttlichen Natur spricht oder dem σῶμα, ᾧ τὸ πάθος ἐδέξατο, τῇ θείᾳ

[303]) Orat. de sc. Theod. mart. [304]) Holl, a. a. O. Fr. 13.
[305]) Adv. Apoll. 53 (Mi. s. g. XLV. 1253 B).
[306]) Adv. Apoll. 25 (Mi. s. g. XLV. 1177 C).
[307]) Adv. Apoll. 53. (Mi. s. g. XLV. 1252 B.)

φύσει καταχραθέν[308]) oder einem Ausdruck wie μεταπεποιῆσθαι πρὸς τὸ θεῖον anwendet[309]). Aber Gregor selbst hat schwerlich bei den Worten ἐπιμιξία, καταχραθέν, ἀνάκρισις ... u. a. an eine physische Metamorphose der irdischen Erscheinung Jesu gedacht und auch das μεταπεποιῆσθαι τρὸς τὸ θεῖον nicht darauf bezogen, denn anschließend wird ἡ τοῦ ταπεινοῦ πρὸς τὸ ὑψηλὸν dem ὑψωθῆναι gleichgestellt, das aber erst μετὰ τὸ πάθος erfolgte[310]). Ihm lag gewiß daran, die Einheit beider Naturen zu behaupten, doch die Vorstellung einer natürlichen Vereinigung des Logos mit dem Menschen hat er als eine Schwierigkeit empfunden und stärkeres Gewicht auf die relative Selbständigkeit und den Eigenwert jeder der beiden Naturen gelegt. Bemerkenswert ist, daß „Gregor Christi Menschheit als θεοῦ δοχεῖον, θεοδόχος ἄνθρωπος, θεοδόχος σάρξ oder θεοδόχον σῶμα bezeichnet“[311]), denn die Formel „Gott beherbergen“ ist in einer anderen Anschauung begründet als der einer physischen Verbundenheit von Mensch und Gott. Und besonderes Interesse können die Sätze beanspruchen: διαμένει δὲ ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ' ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον· οἷόν τι λέγων· ὁ λόγος πρὸ τῶν αἰώνων ἦν· ἡ σὰρξ δὲ ἐπὶ τῶν ἐσχάτων ἐγένετο χρόνων. ... ἡ σὰρξ παθητικῆς ἐστι φύσεως, ἐνεργητικῆς δὲ ὁ λόγος. Καὶ οὔτε αὐτὴ δημιουργικὴ τῶν ὄντων, οὔτε ἡ θεότης παθητικὴν ἔχει τὴν δύναμιν ... καὶ οὔτε ἐξ ἀϊδίου τὸ ἀνθρώπινον, οὔτε θνητὸν τὸ θεῖον[312]). Daß eine Scheidung beider Naturen und eine Abgrenzung ihrer Funktionen hier angestrebt ist, die nicht sogleich wieder durch die Betonung ihrer Einheit aufgehoben wird, ist offenbar. Freilich ist auch eine vorsichtige Zurückhaltung nicht zu verkennen, denn es fehlt die gedanklich konsequente Durchführung: nur für die θεωρία sind τά τε τῆς σαρκὸς καὶ τὰ τῆς θεότητος ἰδιώματα getrennt, und ähnlich erklärt Gregor andererseits in der „großen Katechese“, daß man nur das Daß der Verbindung von Gottheit und Menschheit behaupten, aber über das Wie keine Auskunft geben könne[313]). Bei der Verbindung beider Naturen dachte also der Nyssener nicht eigentlich an ein substantielles Verbundensein, sondern mehr an ein geistig-mystisches Verhältnis; das μεταπεποιῆσθαι der ἀνθρωπίνη φύσις πρὸς τὸ θεῖον erfolgte erst bei der Erhöhung, und dadurch eben wurde ihm die Behauptung möglich: διαμένει ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων θεωρία.

308) Contra Eunomium V. (Mi. s. g. XLV. 693 A.)
309) Contra Eunomium V. (Mi. s. g. XLV. 693 A.)
310) Contra Eunomium V. (Mi. s. g. XLV. 697 A.)
311) R. Seeberg, a. a. O. II. S. 202. Dort auch die Stellenangaben.
312) Contra Eunomium V. (Mi. s. g. XLV. 705 B.)
313) c. 13.

Das bedeutet aber die prinzipielle Anerkennung der Berechtigung einer bildlichen Darstellung Christi. Denn seine menschliche Natur war nicht verwandelt in ein besonderes Wesen, das in seiner physischen Existenz zu sehen und doch nicht zu erkennen war, nein, er war ein realer Mensch, der das wirklich war, was man mit Augen sah, und darum auch im Bilde dargestellt werden konnte. Und so haben wir bei Gregor den Ausdruck τὸ ἐκτύπωμα τοῦ ἀγωνοθέτου Χριστοῦ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς zu verstehen. Die Erkennbarkeit der ἀνθρωπίνη μορφή, die eben in ihrer relativen Selbständigkeit der θεωρία ἀσύγχυτος zugänglich war, ermöglichte die Darstellung. Freilich bedeutet das zugleich die Grenze gegenüber der Bilderverehrung.

Wie schon das zitierte epiphanische Fragment ergibt, hat Gregor von Nyssa mit dieser Anschauung, welche die Anerkennung der Christusbilder auch bei bedenklicheren Gemütern sehr erleichtern mußte, nicht allein gestanden; aber es hat umgekehrt nicht an geistig regsamen Christen gefehlt, die sich mit gleichem Rechte auf die kirchliche Lehre zur Behauptung des Gegenteils stützten, wie z. B. Epiphanius und vielleicht auch Gregor von Nazianz, der freilich nicht unmittelbar in den Kampf eingegriffen hat, dessen Schweigen aber möglicherweise sein Mißfallen bekundet, das sich aus seiner Christologie leicht begründen ließe. Auch er spricht wie der Nyssener von einer μῖξις, κρᾶσις, σύγκρασις der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus: τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει, θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάσειε[314]). Doch zeigt die Formel ἀνθρώπου θεωθέντος nicht minder als das θεοῦ ἐνανθρωπήσαντος, wenngleich Gregor kein besonderes Interesse an dieser Fassung zu haben scheint(ἢ ὅπως τίς ἀν ὀνομάσειε), unverkennbar ein anderes Verständnis der σύγκρασις, als es Gregor von Nyssa vorgetragen hat: θεὸς γὰρ ἀμφότερα, τό τε προσλαβὸν καὶ τὸ προσληφθέν· δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο[315]), und eindeutig ist der Satz: εἴ τις, ὡς ἐν προφήτῃ, λέγοι κατὰ χάριν ἐνηργηκέναι, ἀλλὰ μὴ κατ' οὐσίαν συνῆφθαί τε καὶ συνάπτεσθαι, εἴη κενὸς τῆς κρείττονος ἐνεργείας, μᾶλλον δὲ πλήρης τῆς ἐναντίας[316]). Das führt dann dazu, daß er sogar von einer ἁγία σάρξ sprechen kann[317]), sich also die „Mischung" als ein physisches Verbundensein beider Naturen denkt, die wohl begrifflich noch geschieden werden können, in Wirklichkeit aber eine Einheit, und zwar eine substantielle Einheit bilden.

[314]) Epist. CI. (Mi. s. g. XXXVII. 180 A.)
[315]) Orat. XXXVII. 2. (Mi. s. g. XXXVI. 285. A.)
[316]) Epist. CI. (Mi. s. g. XXXVII. 180. B.)
[317]) Epist. CI. (Mi. s. g. XXXVII. 181. A.)

Allerdings sagt er εἰ γὰρ καὶ τὸ συναμφότερον ἕν, ἀλλ' οὐ τῇ φύσει, τῇ δὲ συνόδῳ τούτων[318]). Doch wird solch ein Satz gänzlich erdrückt von Formeln, die im Unterschiede etwa zu dem θεοδόχος des Gregor von Nyssa für den Bischof von Nazianz charakteristisch sind wie etwa „παθὼν θεός, θεὸς σταυρούμενος, αἷμα θεοῦ, θεὸς τέθνηκε, oder daß er die Anbetung des Gekreuzigten verlangt"[319]); auch die Bezeichnung der Maria als θεοτόκος ist unter diesem Gesichtspunkt zu werten. Der Mensch Jesus ist die konkrete Erscheinung Gottes hier auf Erden, dieser Überzeugung gab Gregor immer wieder Ausdruck, freilich manchmal zurückschreckend vor der Konsequenz seiner eigenen Gedanken; er vertrat einen „Monophysitismus, der nicht monophysitisch sein will"[320]). Die Folgerungen dieser Anschauung für die Bilderfrage haben wir bei Epiphanius bereits ausführlich dargelegt[321]). Auch Gregor von Nazianz führte seine theologische Einstellung also zu einem Widerspruch zwischen seiner Christusauffassung und dem Christusbild, der ihm schwerlich entgangen sein und sein Urteil grundsätzlich von dem der beiden Brüder unterschieden haben wird.

Die so erschlossene mutmaßliche Stellung Gregors zum Christusbilde darf aber nicht ohne weiteres zu einer auf alle Bilder sich erstreckenden Gegnerschaft erweitert werden; eine solche „Konsequenz" ist, wie wir bei Eusebius bereits festgestellt haben, durchaus nicht notwendig, und es bietet sich bei Gregor auch nicht der geringste Anlaß zu der Vermutung, daß er etwa die szenischen Kompositionen abgelehnt habe. Da er nicht von dem Fanatismus eines Epiphanius gequält wurde, mag er derartigen Bildern gern zugestimmt haben und mit Basilius und Gregor von Nyssa auch über Sinn und Zweck der Darstellungen einer Meinung gewesen sein, d. h. ihnen vornehmlich eine erzieherische Aufgabe zugewiesen haben mit dem Ziel, den christlichen Glauben zu stärken und die Frömmigkeit neu zu beleben: was die Gläubigen im Bilde sahen, sollte sie zur Nacheiferung anspornen und ihnen Vorbild sein. Unter dieser Voraussetzung darf man dann vielleicht vorsichtig die Vermutung wagen, daß eine Anzahl von Versen des Gregor auf die Bekanntschaft mit Bildern zurückzuführen ist[322]), die er irgendwo gesehen hat, sie sozusagen als eine Art poetischer Kommentar zu den Bildern zu gelten haben, nur daß er diese nicht mehr als eine sichtbare Darstellung von Geschehnissen betrachtet, welche die wirksame Macht

318) Orat. XXX. (Mi. s. g. XXXVI. 113. B.)

319) R. Seeberg, a. a. O. II. S. 199. Dort auch die Stellenangaben.

320) R. Seeberg, a. a. O. II S. 201. 321) cf. S. 59—62.

322) Poemata moralia II. (Praecepta ad virgines) 164—212. (Mi. s. g. XXXVII. 591—595.)

Gottes über Leben und Tod den Christen offenbaren, also der Festigung des Auferstehungsglaubens dienen sollten, sondern diesen Gesichtspunkt zurücktreten läßt und die Bilder eben als Mittel der Einwirkung auf das sittlich religiöse Leben der Christen wertet. Wohl setzen Basilius und Gregor von Nyssa etwa die Errettung des Jona noch in Beziehung zur Auferstehung, aber das eigentlich nur, weil sie durch Matth. 12, 40 dazu veranlaßt wurden. Wenn also die Verse des Bischofs von Nazianz wirklich mit den Bildern in Verbindung gebracht werden dürfen, würde sich auch daraus eine völlig andere von der ursprünglichen römischen Auffassung abweichende Bildbetrachtung ergeben. Mögen die Kappadokier sie auch nicht heraufgeführt haben, sie haben sie jedenfalls nachdrücklich vertreten, und die praktisch-pädagogische Zweckbestimmung ist für ihre Stellung zu den Bildern charakteristisch.

Asterius

In eigener Weise findet sich Asterius, gegen Ende des 4. Jahrhunderts Bischof von Amasea in Pontus, mit den Bildern ab, der in den beiden Homilien De Divite et Lazaro[323]) und In laudem S. Euphemiae[324]) zugleich einen sehr erwünschten Einblick in die Bilderverhältnisse des nordöstlichen Kleinasien zu seiner Zeit gibt. sich über den Inhalt der bildlichen Darstellungen wie über die Art ihrer Verwendung näher ausläßt[325]). Wir hören von ihm, daß man Christus im Kreise der Jünger, die Heilung des Gichtbrüchigen, des Blinden, der Hämorrhoissa, die Sünderin zu den Füßen Jesu, die Auferweckung des Lazarus, die Körbe mit den Speiseresten bei der Brotvermehrung, die Weinkrüge, die Jesus zu Kanaan gefüllt hat, darstellte, also Kompositionen, die zumeist auch in der gleichzeitigen abendländisch-christlichen Kunst begegnen[326]). Dazu tritt ferner der reiche Bilderkreis von dem Martyrium der hl. Euphemia[327]), der aus vier Einzelbildern bestanden zu haben scheint: 1. dem Verhör vor dem Richter, 2. der Folter durch die Soldaten, 3. dem Gebet und der Erscheinung des Kreuzes im Kerker und 4. der Scheiterhaufenszene, die vielleicht in einem großen „Gemälde" zu einem Gruppenbilde vereinigt waren, das sich um die θήκη her-

[323]) Mi. s. g. XL. 163. [324]) Mi. s. g. XL. 333—337.

[325]) An der Echtheit der beiden Homilien sind allerdings Zweifel geäußert worden, doch fehlt bisher noch eine ausreichende Untersuchung über die Echtheitsfrage.

[326]) De Divite et Lazaro. Es werden in dieser Homilie nur n.t. Szenen erwähnt; man darf aber sicherlich auch a.t. Kompositionen voraussetzen, da die Auswahl des Asterius wohl nur zufällig ist bzw. durch die besondere Absicht veranlaßt wurde.

[327]) In laudem St. Euphemiae.

umzog[328]). Es handelt sich hier jedoch nicht um gewöhnliche, auf steinerne oder hölzerne Wände aufgetragene Malereien, sondern Asterius berichtet, daß der Künstler πᾶσαν τὴν ἱστορίαν ἐν σινδόνι χαράξας ... ἱερὸν ἀνέθηκε θέαμα, d. h. wir haben es mit Teppichen zu tun, auf welche die Bilder aufgemalt oder in die sie hineingewebt waren. Aber man begnügte sich nicht, die Räume mit solchen bildgeschmückten Vorhängen auszustatten, vielmehr trugen die εὐλαβέστεροι τῶν πλουτούντων, für die es nichts Absonderliches war, auf ihren Gewändern alle möglichen Figuren anbringen zu lassen, zum Spott der Straßenjungen selbst Kleider, in welche Bilder aus der heiligen Geschichte eingewebt waren[329]). Das ist ein deutliches Zeichen für die große Verbreitung der Bilder; doch kommt in diesem taktlosen Gebaren zugleich eine erstaunliche Indifferenz, eine profanierende Verkehrung echter Frömmigkeit in Schein und Gedankenlosigkeit zum Ausdruck, die das religiöse Bild eben nicht mehr als eine Äußerung überzeugter innerlicher Frömmigkeit zu würdigen vermochte, sondern lediglich als ein christliches Etikett oder gar eine interessante Abwechslung zur Befriedigung des Schmuckbedürfnisses. Solche Verhältnisse konnten an sich schon zu einer entschiedenen Bildergegnerschaft herausfordern, aber des Asterius Aussagen bieten keinen Anlaß zu dieser Vermutung ebensowenig wie zur Annahme einer Bilderverehrung; was sich mit Sicherheit feststellen läßt, ist ein außerordentlich starker und verflachter Bildergebrauch.

Ohne irgendwelchen Zweifel an der Berechtigung der Bilder selbst zu äußern, wendet sich Asterius in seiner Polemik nur gegen den Mißbrauch, den man mit ihnen trieb, gegen die Verschwendung und luxuriöse Prachtentfaltung, die sich unter dem Deckmantel christlicher Frömmigkeit hier breitmachte. In scharfen Antithesen stellt er jenen Verirrungen seine Forderungen praktischer Liebestätigkeit entgegen: „Habe nicht auf den Kleidern den Gichtbrüchigen, sondern besuche den bettlägerigen Kranken; schaue nicht immer die blutflüssige Frau, sondern erbarme dich der bedrängten Witwe; ... male nicht die Körbe mit den Speiseüberresten, sondern gib den Hungernden zu essen“[330]) usf. Es ist evident, daß seine Gegnerschaft nicht den Bildern an sich gilt, und wenn schon die Väter der bilderfeindlichen Synode von 754 seine Homilie De Divite et Lazaro zum Beweis für die bilderablehnende Haltung des Bischofs von Amasea anführten, so konnten sie das nur tun, wenn sie den Text mißdeuteten. Freilich ist zuzugeben, daß die Begrün-

328) cf. H. Koch, a. a. O. S. 66.

329) Mi. s. g. XL. 168. A. Kraus bezieht fälschlich auch diese Angaben auf die Ausschmückung von Vorhängen (a. a. O. S. 62).

330) De Div. et Laz.

dung des μὴ γράφε τὸν Χριστόν sowohl in der negativen Form des Hinweises auf das ἀρκεῖ αὐτῷ ἡ μία τῆς ἐνσωματώσεως ταπεινοφροσύνη als auch in der positiven Forderung „auf der Seele in geistiger Weise das unkörperliche Wort umherzutragen" aus der Reihe der übrigen Antithesen herausfällt. Der erklärende Zusatz der Synode von 787: μὴ γράφε τὸν Χριστὸν ἐν ἱματίοις, ἀλλὰ μᾶλλον τὴν τῶν ἀναλωμάτων τούτων δαπανὴν πτωχοῖς προσπορίζου ...[331]) scheint mir jedenfalls, abgesehen von dem ἐν ἱματίοις nicht richtig. Das mit ἀρκεῖ beginnende Sätzchen, zumal die Betonung der μία τῆς ἐνσωματώσεως ταπεινοφροσύνη, gab, ständen die Ausführungen über das Christusbild allein, den Bildergegnern sicher ein Recht, sich auf Asterius zu berufen, da es nicht anders gedeutet werden konnte, als es in Konstantinopel geschah. Aber wir haben zu berücksichtigen, daß es sich auch bei dieser Antithese nur um ein Glied jener Kette von Gegenüberstellungen handelt, die den Gegensatz einer bloß äußeren zur Schau getragenen Frömmigkeit (εὐσεβεῖν νομίζουσιν) auf der einen, und einer inneren, zugleich praktisch sich betätigenden auf der anderen Seite exemplifizieren sollten, wobei in diesem Falle, ähnlich wie bei der vierten Antithese, der Nachdruck nicht so sehr auf dem Gegensatz zwischen christlich verbrämtem Luxus und der tätigen Liebe, sondern dem zwischen Äußerlichkeit und Innerlichkeit lag.

Ein nüchternes, ruhiges Abwägen war ihm eigen, das weder im Übereifer für eine Sache die daraus sich entwickelnden Schäden übersah und sich durch den Schein zum Nachteil echter Frömmigkeit blenden ließ, noch voreilig verurteilte, was wirklich, wenn es recht verstanden und angewandt wurde, dem religiösen Leben des einzelnen wie der Gemeinde von Vorteil sein konnte. So finden sich bei ihm neben jenen zurückhaltenden Äußerungen auch Worte freudiger Zustimmung, wenn er z. B. zum Bilde der Hämorrhoissa in Paneas sagt: ἀγάλματι χαλκῷ τὸν εὐεργέτην ἐτίμησε[332]) oder in der Homilie in laudem S. Euphemiae bei der Schilderung des „Gemäldes", das die Martyrien der Euphemia darstellte, nicht nur den künstlerischen Wert des Bildes hoch einschätzt, sondern den Künstler ausdrücklich einen ζωγράφος εὐσεβῶν nennt oder die Darstellung selbst als ein ἱερὸν θέαμα bezeichnet. „Ein kostbares Zeugnis für die Bilderverehrung"[333]) in dieser Homilie zu sehen, ist dagegen sicher abwegig; nicht das Bild ist ἱερόν, sondern sein Inhalt, wie Koch erklärt[334]).

---

331) Mansi, a. a. O. XIII. 305. B.

332) cf. v. Dobschütz, a. a. O. S. 255. (Belege zu Kap. VI. 6 a.)

333) O. Bardenhewer, Gesch. d. altchristl. Lit. III. S. 229. (Freiburg 1912.)

334) H. Koch, a. a. O. S. 66.

Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus ist einer von denen, deren Namen von dem Damaskener und den Vätern der Synode von Nicäa (787) am meisten genannt wurden, als es galt, die bilderfreundliche Haltung der christlichen Vergangenheit durch die Zeugnisse der großen theologischen und kirchlichen Führer zu erweisen[335]; nur sind die von ihnen als Äußerungen des Johannes Chrysostomus vorgebrachten Belege fast ausnahmslos als unecht oder ohne jegliche Beziehung auf die Bilder abzulehnen. Weiter führt dagegen eine über die Bilderverhältnisse Westsyriens um 380 einigen Aufschluß gebende Angabe in der Homilie de sancto Meletio Antiocheno[336] über die weite Verbreitung des Meletiusbildes, das die Antiochener keineswegs als etwas Anstößiges zu empfinden schienen, vielmehr für eine besondere Ehrung ihres Märtyrerbischofs hielten, eine Einstellung, die ohne eine ausgeprägte Bilderfreudigkeit, die 20 Jahre später durch Epiphanius auch bestätigt wird, nicht denkbar wäre. Wie das Symbol des Kreuzes nach des Chrysostomus überschwänglicher Schilderung allüberall zu finden war[337], so brachte man eben, wenngleich in geringerem Maße, vielleicht auch christliche Bilder da und dort an. Manche bisher nicht so gedeutete Bemerkung des Kirchenvaters mag solchen Schmuck im Auge haben; wenn er z. B. sagt: „Du schmückst den Fußboden seines (Gottes) Hauses und die Wände und Kapitäle der Säulen“[338], denkt er vielleicht an die Wandmalereien, Teppiche und Mosaiken (cf. Basilius, Gregor von Nyssa, Epiphanius, Asterius!) in den Kirchen; oder wenn es bei ihm heißt: καθάπερ οἱ τὰς οἰκίας τὰς ἑαυτῶν ποιοῦντες λαμπρὰς ἀνθηρᾷ γραφῇ πανταχόθεν αὐτὰς κατακοσμοῦσιν· οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς τοίχοις τῆς ἡμετέρας διανοίας ζωγραφήσωμεν τῶν μαρτύρων τὰς τιμωρίας. Ἐκείνη μὲν γὰρ ἡ ζωγραφία ἀνόνητος, αὕτη δὲ κέρδος ἔχουσα ...[339]), dürfen wir wohl gar auf bildhafte Darstellungen in Privathäusern schließen, die ja schon zu des Eusebius Zeit christlichen Gemälden nicht mehr verschlossen waren. Doch können diese Deutungen, so wahrscheinlich sie klingen mögen, nur mit vorsichtiger Zurückhaltung aufgenommen werden. Völlig zurückzuweisen ist dagegen die auf einen bildlichen Vergleich in epistulam ad Ephesios cap. 4 Homil. 10, 2 gegründete Behauptung, daß Chrysostomus das Vorhandensein christlicher Plastiken bezeuge, „daß er — fast ein Unikum im Orient — in der Kirche sogar ἀγάλματα weiß und nichts dagegen einzuwenden

335) cf. Mansi, a. a. O. XIII. 1—156 (Actio IV des Konzils von 787); aus den Bilderreden des Damaskeners Orat. I. 27; II. 23; III. 42; dazu adv. Const. Cabal. 3 f.
336) c. 1.
337) Contra Judaeos et Gentiles c. 9. (am Ende).
338) Matth. Komment. Hom. 50, 4.
339) De sanctis martyribus c. 3.

hat“ [340]); sie beruht nämlich auf einer nicht zutreffenden Interpretation jener Sätze, weil sie von der Voraussetzung ausgeht, daß Chrysostomus in seiner Schilderung von der seinen Hörern bekannten Ausstattung christlicher Kirchen rede. Daß aber an ein christliches Kirchengebäude gedacht sei, ist trotz des Wortes ecclesia nicht notwendig anzunehmen; denn der Zweck des Vergleiches ist der, den Hörern die Vielgestaltigkeit und Verschiedenwertigkeit der einzelnen Glieder einer Gemeinde verständlich zu machen, und in dem Bestreben, in seinem Bilde eine möglichst große Mannigfaltigkeit zu erzielen, greift er auch zu einem Anschauungsmaterial, das zwar nicht in christlichen Kirchen zu finden, aber doch allen Christen geläufig war. Maßgebend war ja im Zusammenhange seiner Ausführungen nicht das wirkliche Vorhandensein, sondern nur der verschiedene künstlerische Wert der einzelnen Teile; und da war es gleichgültig, ob er eine christliche Kirche oder einen heidnischen Tempel zum Vergleich heranzog, ja der letztere paßte wegen seiner größeren Reichhaltigkeit viel besser. Chrysostomus beabsichtigte eben nicht, einen wortwörtlichen Vergleich zu geben, den sich der Hörer wieder verstandesmäßig zurechtlegen konnte, sondern nur einen allgemeinen Eindruck von der Vielgestaltigkeit einer Gemeinde zu erwecken. Es wäre zudem unverständlich, daß er über Vollplastiken in der Kirche stillschweigend hinweggegangen wäre, da sich seine Polemik gegen die plastischen Bildwerke richtete, gegen die „hölzernen und steinernen Götzen“ [341]), die statuas in templo erectas [342]).

Welche Stellung hat nun Chrysostomus selbst zu den Bildern eingenommen? Man möchte vermuten, daß er als ein Führer im Tempelsturm des ausgehenden 4. Jahrhunderts auch die christlichen Bilder abgelehnt habe; aber seine Worte über die Meletiusbilder weisen in entgegengesetzte Richtung und ebenso eine von Johannes von Damaskus überlieferte, einer Vita entnommene Erzählung über ein Paulusbild des Chrysostomus [343]), die als Teil einer Wundergeschichte in ihrer Echtheit allerdings sehr stark anzuzweifeln ist, doch der kontemplativen Frömmigkeit des Chrysostomus wohl entsprechen und mit ihr gut in Einklang gebracht werden könnte. Wenn er in durchwachten Nächten über dem Studium der Briefe des Apostels saß, erhob sich wohl sein Blick von den Büchern auf das Bild vor ihm; in stiller Versenkung schaute er es an, und da begann es zu leben, und die eben gelesenen Worte fingen an zu reden; es ist als spräche der Apostel selbst mit ihm

[340]) H. Koch, a. a. O. S. 67. [341]) Kommentar zum Römerbrief Kap. 4. Hom. 2.
[342]) In Jesaiam c. II. v. 8.
[343]) Orat. III. de imag. I. 27. (Mi. s. g. XCIV. 1277. C.)

und gäbe ihm Antwort auf seine Fragen. So wurde ihm das Bild in frommer Betrachtung mehr als ein bloßes Gemisch von Farben, es verband ihn innerlich mit dem, was dargestellt war, wie auch die zahlreichen Darstellungen des Meletius nach seinen Worten entstanden sind ὡς μὴ μόνον ἀκούειν τῆς ἁγίας προσηγορίας ἐκείνης, ἀλλὰ καὶ ὁρᾶν αὐτοῦ πανταχοῦ τοῦ σώματος τὸν τύπον, καὶ διπλῆν τινα τῆς ἀποδημίας ἔχειν παραμυθίαν. Von hier ist nur noch ein kleiner Schritt bis zur Bilderverehrung; aber Chrysostomus hat ihn noch nicht getan. Mehr als eine seiner Frömmigkeit entsprechende innige Neigung zu den Bildern dürfen wir in solcher Wertung nicht erkennen. Die von Hadrian in seiner Epistola ad Carolum Magnum geltend gemachte Äußerung: oportebat enim eum non vetare venerationem sacrarum imaginum [344]) ist jedenfalls nicht echt; vielmehr erklärt er: „Es liegt in unserer Seele ein gewisses Schamgefühl und eine Ehrfurcht vor dem Guten, so daß sie nicht plötzlich so schamlos werden kann, alles mit einem Male wegzuwerfen, sondern sie geht, wenn sie lau wird, langsam und allmählich dem Verderben entgegen. So kam auch der Götzendienst auf, indem man die Menschen ohne Gebühr ehrte, lebende und gestorbene; so kam es, daß man Bilder anbetete, ebenso daß die Unzucht einriß, und so war es bei allem Bösen“ [345]). Diese Sätze zeigen ihn offen als einen Gegner der Bilderverehrung; selbst dem einfachen Bildergebrauch stimmte er nicht bedingungslos zu und forderte ähnlich wie Asterius, daß er nicht zum Deckmantel einer unchristlichen Gesinnung werden dürfe; die sittlichen Verpflichtungen christlicher Liebe sind auf jeden Fall allem anderen vorgeordnet. „Das sage ich nicht, um euch abzuhalten, in solchen Dingen miteinander zu wetteifern; nur bitte ich euch, daß ihr das eine und das andere, oder vielmehr dieses vor jenem tut. Dafür daß einer keine solchen Gaben (für die Kirche) brachte, ward noch niemand getadelt; für das andere ist sogar die Hölle angedroht. Schmücke also nicht das (Gottes-) Haus, während du dem Bruder, der in Not ist, keine Beachtung schenkst; dieser Tempel ist ja noch viel wichtiger als der andere [346]).“

Der Unterschied zwischen der Haltung des Chrysostomus und der seines gehässigen Gegners Epiphanius ist ebenso deutlich wie der des Chrysostomus und des Gregor von Nyssa. Seine Anschauung ist die der Übergangszeit vom einfachen Bildergebrauch zur Bilderverehrung, die, von der Berechtigung der Bilderverwendung im allgemeinen überzeugt, unter dem Einfluß neuplatonischer Gedanken bereits dazu übergeht, in den Bildern mehr zu sehen als nur die ἀνθρωπίνη μορφή die εἰς μνημό-

[344]) Mansi, a. a. O. XIII. 794. D.
[345]) Matth. Komment. Hom. 86, 3.
[346]) Matth. Komment. Hom. 50, 4.

συνον καὶ τιμήν der Dargestellten abgebildet wurde. Auf der einen Seite erklärte Amphilochius von Ikonium noch: οὐ γὰρ τοῖς πίναξι τὰ σαρκικὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων διὰ χρωμάτων ἐπιμελὲς ἡμῖν ἐντυποῦν, ὅτι οὐ χρῄζομεν τούτων, ἀλλὰ τὴν πολιτείαν αὐτῶν δι' ἀρετῆς ἐκμιμεῖσθαι[347]). Auf der anderen Seite aber suchte und fand man in mehr oder minder geistiger Weise durch die Bilder die Verbindung mit dem Dargestellten selbst. Das Bild war eine Art Transparent des Überirdischen, um dann gar bald schon in seiner ganzen Stofflichkeit zum Träger himmlischer Kräfte zu werden. Noch vor dieser letzten Phase der Entwicklung, aber unmittelbar davor steht Chrysostomus.

Nilus

Nilus, ein Schüler und Anhänger des Chrysostomus, führt uns in die östliche Hälfte des mittleren Kleinasien, und zwar, wie Heussis Untersuchungen wahrscheinlich gemacht haben, in die Gegend von Ankyra in Galatien[348]). Unter der Korrespondenz dieses mit hochgestellten Persönlichkeiten des byzantinischen Hofes und selbst dem Kaiser im brieflichen Verkehr stehenden Mannes findet sich ein Antwortschreiben an den Eparchen Olympiodor[349]), aus dem wir von dessen Wunsch erfahren, einen prachtvollen Tempel den Märtyrern zu Ehren zu errichten, dessen Inneres er durch Malereien, Skulpturen und Kreuze würdig ausschmücken lassen wollte. Sein Plan ging dahin, tausend Kreuze im Innern der Kirche zu errichten und an den Wänden Szenen von der Jagd und vom Fischfang, überhaupt θήρας ζώων παντοίας anzubringen; auch das γυψοπλασίας πᾶν εἶδος wird sich auf Tier- und Pflanzenornamente beziehen. Dagegen ist nichts davon gesagt, daß „in dem Sanktuarium (ἱερατεῖον) Bilder Christi und der Märtyrer aufgestellt werden sollten“[350]). Diesen eigenartigen Vorschlag mit Augusti so zu erklären, als sei nicht „an ein gewöhnliches Jagdstück“ hier zu denken, „sondern vielmehr an allegorische Gemälde mit Beziehung auf solche Bibelstellen wie Ps. 22. 1, 17“[351]) usf. ist kaum berechtigt, da der Eparch nicht unterlassen haben würde, Nilus dementsprechend auch zu instruieren, und man trotz des von Nilus beliebten barschen Tones nicht annehmen kann, daß dieser ein solches Vorhaben einfach als νηπιὸς καὶ βρεφο-

347) Mansi, a. a. O. XIII. 301. D.

348) K. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen. (T. u. U. XLII. 2. [Leipzig 1917.]) S. 87—93.

349) Epist. ad Olympiodorum Eparchum IV. 61. 350) Augusti, a. a. O. II. S. 89.

351) Augusti, a. a. O. II. S. 90.

πρεπὲς bezeichnete. Auch die Erklärung, es handele sich hier um die ostentative Demonstration eines Bilderfeindes, trifft schwerlich die Absicht Olympiodors [352]); das Schreiben des Nilus bietet keinen Anhalt für diese Annahme, und warum will dann dieser „Bilderfeind" die Wände des Kircheninnern zur Rechten und zur Linken überreich πρὸς ἡδονὴν ὀφθαλμῶν mit freilich indifferenten Bildern bedeckt wissen? Wahrscheinlich liegt seinem Plane gar keine besondere Absicht zugrunde; vielleicht wollte er nur an altem neutralen Stoffe festhalten oder trieb ihn das Verlangen, etwas zu schaffen, was von der herrschend gewordenen Sitte, Darstellungen christlichen Gepräges anzubringen, sich abhob; dazu würde der absurde Gedanke der tausend Kreuze durchaus passen. Doch wie dem auch sei, als ein Bilderverehrer ist Olympiodor zweifellos nicht anzusprechen.

Das erbetene Gutachten des Mönches fiel anders aus, als der Eparch erwartet haben mochte. Mit herber Nüchternheit tritt Nilus ihm entgegen: *ein* Kreuz genügt im Heiligtum statt der tausend, und die verwirrende Fülle der nur zum Ergötzen der Augen bestimmten Malereien ist törichte Spielerei; sie haben keine praktische Bedeutung für das religiöse Leben der Christen, sie hemmen und zerstreuen lediglich die Andacht der Gläubigen [353]). Die Förderung der Christen aber hat oberster Zweck von Darstellungen in einer christlichen Kirche zu sein, und darum sind Bilder aus dem A.T. und N.T. der gegebene Schmuck des geplanten Gotteshauses, ὅπως ἂν οἱ μὴ εἰδότες γράμματα, μήτε δυνάμενοι τὰς θείας ἀναγινώσκειν Γραφὰς τῇ θεωρίᾳ τῆς ζωγραφίας, μνήμην δὲ λαμβάνωσιν τῆς τῶν γνησίως τῷ ἀληθίνῳ θεῷ δεδουλευκότων ἀνδραγαθίας, καὶ πρὸς ἅμιλλαν διεγείρωνται τῶν εὐκλεῶν καὶ ἀοιδίμων ἀριστευμάτων, δι' ὧν τῆς γῆς τὸν οὐρανον ἀπηλλάξαντο, τῶν βλεπομένων τὰ μὴ ὁρώμενα προτιμήσαντες. Von solchen Bildern kann es kaum genug in der Kirche geben und sie mögen allüberall (ἔνθεν καὶ ἔνθεν) angebracht werden.

---

352) Strzygowski scheint sich an diese Nilusstelle anzuschließen, wenn er erklärt: „Es gibt eine Strömung in der syrischen Kunst, die diese (bilderfeindlichen Tendenzen einiger Kirchenväter) widerspiegelt, kenntlich an der Ausstattung des Kircheninnern mit Szenen von Jagd und Fischfang." (R. G. G. I. [1909] Sp. 389 f.) Aber Nilus gehört nach den Ergebnissen der jüngeren Nilusforschung gar nicht nach Syrien. — Mit einigem Recht könnten die Verteidiger dieser These allerdings auf das Verhalten der Bilderstürmer des 8. Jahrhunderts verweisen, die an Stelle der übertünchten früheren christlichen Bilder Bäume, Vögel und dgl. gemalt haben; auch Jagd- und Fischereiszenen sind keineswegs unbekannt, lassen sich aber bisher nicht in Kirchen, sondern nur in Privathäusern und öffentlichen Gebäuden nachweisen.

353) Er wendet sich gegen den Plan Olympiodors nicht nur, weil „ihm die Ausstattung der Kirche zu überladen scheint". (Kraus, a. a. O. S. 63.)

Eine neue Form der Bildbetrachtung tritt uns hier entgegen: die Bilder sollen den Analphabeten die Kenntnis der hl. Schriften wenigstens in ihren wichtigsten Ereignissen vermitteln. Von einer rein didaktischen Zweckbestimmung kann bei Nilus freilich nicht gesprochen werden, weil er ähnlich den Kappadokiern das pädagogisch-erziehliche Element noch zu stark betont; aber die Ansätze dazu sind deutlich erkennbar. Dogmatische Erwägungen scheinen dagegen bei seinem Urteil über die Bilder nicht maßgebend gewesen zu sein. Oder hat er mit Absicht die Erwähnung personhafter Darstellungen vermieden, weil er wie Gregor von Nazianz aus dogmatischen Bedenken seine Zustimmung nicht geben konnte? Eine Antwort auf diese Frage zu geben ist bei dem geringen Quellenmaterial, das zu Gebote steht, nicht möglich. Die szenischen Kompositionen werden jedenfalls von ihm bewußt dem Frömmigkeitsleben der Christen eingeordnet und haben eine namentlich der Belehrung und Erziehung der großen Masse dienende hohe Aufgabe zu erfüllen.

Prudentius

Der Spanier Prudentius, der etwa 100 Jahre nach der Synode von Elvira gestorben ist[354]), kann nur als ein Zeuge von untergeordneter Bedeutung gelten, da er grundsätzlich Neues zur Bilderfrage nicht zu sagen hat und seine Angaben unsere Kenntnis der altchristlichen Kunst nicht sonderlich fördern. Auch die Hoffnung, durch ihn über die spanischen Bilderverhältnisse näher unterrichtet zu werden, erfüllt sich nicht, da sich die von ihm im Peristephanon geschilderten Bilder der Martyrien des Hippolyt[355]) und des Cassian[356]) auf italischem Boden, und zwar in Rom und Forokornelianum[357]), befanden, wie er überhaupt die Anregungen für viele seiner christlichen Dichtungen in Italien erhalten zu haben scheint. Abgesehen davon, daß hier die Existenz von Märtyrerbildern in Rom und in der Romagna bezeugt wird, bieten seine Verse nichts Wesentliches; denn die auf Grund der dort gegebenen Schilderungen ausgesprochene Vermutung Kochs: „der ‚Kampfrichter Christus' scheint im Abendlande unbekannt zu sein"[358]) ist durch die Angaben des Prudentius nur sehr unsicher begründet, freilich aus den bisher bekannten literarischen und monumentalen Quellen nicht zu wi-

354) 348 vermutlich in Saragossa geboren, starb er in den ersten Jahren des 5. Jahrhunderts.

355) Peristephanon XI. 123—146. 356) Peristephanon IX. 9—20.

357) Oder Forum Cornelii, das heutige Imola in der Romagna.

358) H. Koch, a. a. O. S. 73.

derlegen. Von größerem Interesse könnte für uns das Dittochäon [359]) sein, eine Sammlung von 49 hexametrischen Tetrastichen, die 24 Szenen aus dem A.T. und 25 Szenen aus dem N.T. beschreiben, wenn seine Abfassung durch Prudentius verbürgt wäre. Daß ein irgendwie gearteter Zusammenhang dieser Verse mit den Bildern bestehen müsse, ist heute fast allgemein anerkannt; strittig ist nur, ob sie „auf kurzgefaßte Bilderbibeln sich beziehen, welche den Künstlern als Vorlage dienten" [360]), ob sie überhaupt vor den Bildern entstanden sind und nach ihnen gearbeitet werden sollte, oder von Prudentius erst im Anschluß an einen Zyklus, den er in einer Kirche sah, gedichtet wurden. Ich möchte der letzten Deutung den Vorzug geben und mich zur Begründung auf eine Beobachtung zum Tetrastichus über die pinna templi berufen [361]). Dieses Bild ist von Prudentius offenbar falsch verstanden worden, wenn er von der Zinne des zerstörten Tempels spricht und eine Beziehung zu Psalm 118, 22 herzustellen versucht; diese „Beziehung" ist sichtlich gequält und gekünstelt. Vielmehr sollte durch die Zinne die Versuchungsgeschichte symbolisiert werden, die für die biblische Darstellung wegen der Figur des Versuchers große Schwierigkeiten bot; in dem Zyklus der n.t. Bilder hat sie gerade hier ihre Stätte und kann gar nicht besser als zwischen der Taufe Christi und dem Weinwunder eingeordnet werden. Zudem würde dann die Einheitlichkeit des n.t. Bilderkreises hergestellt sein und die unbefriedigende Auskunft, daß es sich hier nur um „ein Landschaftsbild" handele, „welches überdies aus dem Zusammenhang herausfällt" [362]), durch eine bessere ersetzt werden. Prudentius hatte eben den Sinn der Darstellung nicht erfaßt und seine Erklärung geradezu an den Haaren herbeigezogen. Das ist aber der beste Beweis, daß das Dittochäon nur die nachträgliche Beschreibung eines bereits vorhandenen Bilderkreises ist.

Ist nun Prudentius überhaupt, wie wir bisher getan, als der Verfasser des Dittochäons anzusehen? Eine endgültige Antwort ist auf diese Frage nicht gefunden worden. Man wird bei der Entscheidung über die Echtheit der Schrift die Bildinhalte nicht außer acht lassen dürfen und

---

359) Mi. s. l. LX. 89—112. Eine kurze inhaltliche Besprechung findet sich bei E. Steinmann, Die Tituli und die kirchl. Wandmalerei im Abendlande vom 5. bis zum 11. Jahrhundert. S. 75—80. (Leipzig 1892.)

360) A. Springer, Grundzüge der Kunstgeschichte II. S. 120. (Leipzig 1888.)

361) Die Verse lauten (Mi. s. l. LX. 121—124):

Excidio templi veteris stat pinna superstes.
Structus enim lapide ex illo manet angulus, usque
In saeclum saecli, quem sprerunt aedificantes;
Nunc caput est templi, lapidum compago novorum.

362) Steinmann, a. a. O. S. 78.

beachten müssen, daß eine Kreuzigungsdarstellung mit erwähnt ist und, wenn Steinmanns freilich mit Vorsicht aufzunehmende Deutung des Tetrastichus sepulcrum Christi zu recht besteht, sogar eine Auferstehungsszene [363]), Kompositionen, die um 400 nur mit größtem Bedenken als Wandschmuck einer Kirche (!), denn daran und nicht an Buchillustrationen haben wir höchstwahrscheinlich zu denken, angenommen werden können. Das scheint mir Grund genug, auf das Dittochäon als Zeugnis für des Prudentius Stellung zu den Bildern zu verzichten und es einer späteren Zeit zuzuweisen. Andererseits könnte man freilich geltend machen, daß sich auch sonst in des Prudentius Dichtungen eine ganze Reihe von Beziehungen zu den Bildern nachweisen lassen. „Er hat vielleicht nicht selten bei seinen Schilderungen sich inspirieren lassen von malerischen und plastischen Darstellungen, die er bei seinem fleißigen Besuche der Katakomben und Basiliken erblickt hatte [364])." Aber darum kann man ihm nicht ohne weiteres das Dittochäon zuschreiben wollen.

Selbst dann ist an seinem positiven Urteil über die Bilder nicht zu zweifeln und bleibt seine freudige Zustimmung gewiß. „Nicht minder wahrscheinlich ist es, daß seine Hymnen in ihrer großen Bedeutung für die christliche Gemeinde und für die Kirche, in deren Gebrauch eine größere Anzahl seiner Kathemerinonlieder, wenn auch in abgekürzter Form und bruchstückweise übergegangen sind, auch direkten Einfluß auf die Phantasie der Künstler und überhaupt des Volkes gehabt haben [365])."

Hieronymus [366])

„Hieronymus konnte seinen Kunsthaß nur mit Mühe verbergen, und es waren besondere Rücksichten auf befreundete Personen und eigene

[363]) Steinmann, a. a. O. S. 79.

[364]) J. Ficker, Die Bedeutung der altchristlichen Dichtungen für die Bildwerke S. 21. (In „Gesammelte Studien zur Kunstgeschichte. Eine Festgabe zum 4. Mai 1885 für Anton Springer". Leipzig 1885.)

[365]) Joh. Ficker, a. a. O. S. 21.

[366]) Wir dürfen Ambrosius hier übergehen, da ein gesichertes Zeugnis aus seiner Feder über christliche Bilder nicht vorhanden ist. Zwar findet sich in der epist. ad universam Italiam eine Angabe, nach der er ein Bild des Apostel Paulus gekannt haben muß, aber dieser Brief ist nicht mit Sicherheit ihm zuzuweisen. Das gleiche gilt von einer Reihe von Epigrammen, die sich auf Szenen aus dem A. T. und N. T. beziehen (cf. Steinmann, a. a. O. S. 62—65). Aus einigen Äußerungen (z. B. de officiis II. 21, 111; 27, 138, 148) darf man vielleicht schließen, daß er eine etwas freundlichere Stellung eingenommen hat als Hieronymus, im ganzen und großen aber dessen Ansicht geteilt hat.

Umstände erforderlich, um ihn in den die Anwendung der Kunst für christliche und kirchliche Zwecke betreffenden Fällen zur Toleranz zu stimmen. An Förderung derselben war bei einem solchen Manne auf keinen Fall zu denken[367])." Es fehlen ausreichend eindeutige Äußerungen, um so entschieden und bestimmt über ihn urteilen zu können, und was er sagt, ist von Augusti, soweit er es berücksichtigt, willkürlich in bilderfeindlichem Sinne gedeutet worden. Nur ad Jonam c. 4, 6 werden direkt imagines apostolorum erwähnt, aber die völlig nebensächliche Bemerkung ist für uns ohne Wert, und wir sind darum auf mehr oder minder wahrscheinliche Vermutungen angewiesen. Einen leichten Anhalt könnten unter Umständen einige Sätze in seiner Auseinandersetzung mit Vigilantius bieten, wie z. B. der: „verehren wir etwa mit Götzenbildern geschmückte Tempel, wenn wir die Basiliken der Apostel und Propheten, sowie sämtlicher Märtyrer betreten[368])?" Man möchte hier im Gegensatz zu den „mit Götzenbildern geschmückten Tempeln" an christliche Basiliken denken, in denen Bilder der Apostel, Propheten oder Märtyrer angebracht waren. Jedoch entspricht in der Polemik des Kirchenvaters, offenbar in Anlehnung an den Wortgebrauch des Vigilantius, den „Götzenbildern" gewöhnlich die Reliquie und nicht das Bild, so daß die ausgesprochene Vermutung kaum zutreffen wird. Es ist in der Tat auffällig, daß Hieronymus an manchen Stellen von dem künstlerischen Schmuck der Kirchen auch in Einzelheiten berichtet, aber niemals bildliche Darstellungen anführt, so in dem Briefe an die vornehme gottgeweihte Jungfrau Demetrias[369]) oder in dem Epitaph auf seinen Freund Nepotianus[370]), der auf den Schmuck der Gotteshäuser sehr viel Liebe und Sorgfalt verwandt zu haben scheint. Doch braucht solcher Zurückhaltung nicht notwendig die aus der Abneigung gegen die Bilder erwachsene Absicht bewußten Verschweigens zugrunde zu liegen. Mag er an sich ein Mann ernster, fast düsterer Lebensauffassung gewesen sein, er hat darum den Schmuck der Kirchen, und wohl auch den bildlichen, nicht bedingungslos abgelehnt; „non reprehendo, non abnuo", sagt er ausdrücklich; „unusquisque in suo abundet"[371])! Man wird diesen Worten den Geist einer relativen Billigung nicht absprechen können. Freilich er wußte etwas Besseres noch für den, der seiner christlichen Gesinnung durch die Tat Ausdruck geben wollte: „verum Christi templum anima credentis est: illam exorna, illam vesti, illi offer donaria, in illo Christum suscipe quae utilitas parietes fulgere

367) Augusti, a. a. O. II. S. 115.

368) An den Presbyter Riparius (CIX. 1.). — Für Hieronymus ist die Ausgabe von J. Hilberg benutzt. (Corp. script. eccl. lat. LIV.)

369) CXXX. 14. 370) LX. 11. 371) Epist. ad Demetr.

gemmis et Christum in paupere fame mori?" schreibt er an Paulin von Nola[372]); und in dem Brief an die Demetrias heißt es: „tibi aliud propositum est: Christum vestire in pauperibus." Ähnlich wie Johannes Chrysostomus und Asterius geurteilt hatten, spricht sich demnach auch Hieronymus aus. Der praktische Liebesdienst an den bedürftigen Christen war ihm wichtiger als die Ausschmückung der Kirche mit Kostbarkeiten. Wer ein übriges tun wollte, mochte es tun: „non reprehendo, non abnuo!"

Paulinus von Nola

Ein späterer Zeitgenosse des Prudentius ist der Südgallier Paulinus von Nola, der, 353 aus sehr reicher Senatorenfamilie geboren, bald auf die aussichtsreiche politische Laufbahn verzichtete, um einem gelehrten Dilettantismus zu leben, und schließlich nach einem längeren Aufenthalt in Spanien „als allgemein bewundertes Vorbild aufopferungsvoller Liebe und selbstloser Hingabe im Dienste des Nächsten"[373] das Bischofsamt in Nola verwaltete (409—431). Sein Zeugnis ist an Bedeutung nur dem des Epiphanius zu vergleichen, da es uns wertvolle Einblicke in die literarisch sonst nicht zu verfolgende Entwicklung der Bildauffassung des Abendlandes vermittelt und außerdem unsere Kenntnis des vorhandenen Bildbestandes erheblich erweitert. Wir erfahren aus seinen Schriften von dem Bilderschmuck 1. einer alten, dem Felix geweihten Basilika zu Nola, 2. der von Paulinus selbst in den Jahren 400—403 ebenfalls dem Felix zu Ehren errichteten und mit der alten zu einer Doppelbasilika verbundenen Kirche[374]), 3. eines noch im Bau befindlichen Gotteshauses zu Fundi und 4. einer von seinem Freund Sulpicius Severus in Primuliacum (Gallien) gebauten Kirche. Dazu würde noch die Erwähnung von Bildern in einer Grabkirche Nolas kommen, wenn die zu Anfang des Carmen XXVIII[375]) beschriebenen, in cellae angebrachten Darstellungen des Hiob und Tobit, der Judith und Esther nicht der alten Felixbasilika zugewiesen werden könnten[376]). Mit zweifelloser Sicherheit befand sich in dieser aber ein Zyklus n.t. Szenen, den näher zu beschreiben Paulinus leider unterlassen hat; denn die symbolischen Beziehungen, die der Bischof zwischen dem alten und

[372]) LVIII. 7.

[373]) Bardenhewer, a. a. O. S. 392.

[374]) Koch spricht von der „restaurierten Märtyrerkirche" (a. a. O. S. 73). Es handelt sich aber offenbar um eine alte und eine neue Felixbasilika.

[375]) Es ist zitiert nach der von Hartel herausgegebenen Ausgabe der Werke des Paulin von Nola im Corp. script. eccl. lat. XXIX f.

[376]) Carmen XXVIII. 20—30.

neuen Gebäude, den Malereien hier und dort herstellt (quod nova in antiquis tectis, antiqua novis lex pingitur), lassen keinen anderen Schluß zu[377]), und das scheint mir um so beachtenswerter, als wir es mit einer Kirche zu tun haben, die schon weiter in das 4. Jahrhundert hinaufreichte, also auch ihr Bilderschmuck älter sein wird. Um so bedauerlicher ist es natürlich, daß wir über den Inhalt der Darstellungen nicht unterrichtet sind. Ausführlicher wird glücklicherweise Paulins Bericht, wo er von seinem eigenen Werke sprechen kann; und nun breitet sich eine reiche Fülle von Bildern vor uns aus, erstrahlt eine Pracht, die den Erbauer wohl zu den stolzen Worten berechtigen konnte, daß seine Kirche „raro more" ausgestattet sei[378]). In langem Zuge reihten sich an den Hochwänden des Mittelschiffes Bild an Bild die Darstellungen aus dem A. T.[379]); willkürlich wie er von den einzelnen Szenen gerade gefaßt wurde, hat er seinem Freunde Niketas bei dem Rundgang durch die Kirche die Malereien geschildert und expliziert[380]): bald faßt er in summarischem Überblick mehrere Darstellungen zusammen, bald greift er einige Verse aus den darunter geschriebenen Tituli zur Erläuterung heraus, bald verweilt er mit ausführlicher Darlegung bei einzelnen Szenen. Was Nilus etwa dem Olympiodor zur Ausschmückung seiner Kirche vorgeschlagen hatte, ist hier verwirklicht.

In eine neue Welt führen uns dagegen die Bilder in den Apsiden der paulinischen Kirchen zu Nola und Fundi, die einen ganz anderen Bildcharakter tragen als die uns bisher bekannt gewordenen Kompositionen und als spezifisch symbolische Darstellungen zu gelten haben. So versinnbildlichte das übrigens in Musivarbeit ausgeführte Gemälde in Nola, in der vox dei, dem agnus und der columba die Trinität; das Lamm steht auf einem Felsen (der Kirche), von dem die vier Ströme ausgehen (die vier Evangelisten). Wo das erwähnte Kreuz sich befand, ist nicht ersichtlich; jedenfalls war es umgeben von einer corona (= Kranz = Krone) und beides umringt von einem „Taubenchor"[381]) (den Aposteln). Purpur und Palme bezeichneten das Paradies[382]). Eine andere Fassung und auch einen anderen Inhalt bietet das Bild in Fundi; auch hier finden wir zunächst in etwas abweichender Form eine Darstellung der Trinität; darunter aber eine Andeutung des Weltgerichtes: Christus steht als der Richter wieder in „Lammesgestalt" auf einem Felsen, der die Herde in Lämmer und Böcke scheidet, während Christus selbst sich

377) Carmen XXVIII. 20—30. 378) Carmen XXVII. 544.
379) Carmen XXVII. 516—536, 607—635.
380) Sehr anschaulich schildert Steinmann die vermutliche Situation a. a. O. S. 15 f.
381) Steinmann spricht hier irrtümlich von Schafen (a. a. O. S. 7).
382) Epist. XXXII. 10.

von den Böcken weg den Lämmern zuwendet[383]). Mit diesen Kompositionen waren also ganz neue Möglichkeiten für die Erweiterung und Vermehrung des Bildstoffes geschaffen; nach Inhalt und Aufbau von den bisher üblichen abweichende Darstellungen entstanden, deren einzelne Elemente z. T. zwar schon längst bekannt waren, doch nunmehr, durch die Einordnung in ein Ganzes in ihrer besonderen Bedeutung schärfer erfaßt und präziser bestimmt, zu völlig selbständigen Bildtypen zusammengestellt wurden. Es genügte zum Verständnis solcher Darstellungen sozusagen nicht mehr eine einfache Exegese, sondern es bedurfte der Interpretation; das Bild sagte dem, der es nicht zu lesen versteht, gar nichts. Der sah etwa ein Lamm auf einem Berge, aus dem vier Ströme fließen, über dem Lamm eine Taube und darüber in den Wolken eine Hand. Wer aber um seinen tiefen Sinn wußte, der erschauerte in Ehrfurcht vor dem Mysterium der Trinität und ahnte das Geheimnis ihres Waltens.

Als eine Besonderheit ist außerdem aus dem Berichte des Paulin über die Ausstattung der von Sulpicius Severus erbauten Kirche hervorzuheben, daß man auch Bilder noch lebender Personen, des Martin von Tours[384]) und Paulin von Nola, darin anzubringen sich nicht scheute, zumal es sich nicht um Bischöfe der eigenen Stadt handelte, sondern um Männer, die außerhalb der Gemeinde standen, freilich besonders verehrungswürdig und nachahmenswert erschienen[385]). Auch Paulin selbst wendet sich gegen die Aufstellung seines Bildes nur, weil er sich dessen nicht für würdig hält[386]). Mit Recht macht übrigens Koch darauf aufmerksam, daß die Worte, mit denen der Bischof das Ansinnen des Sulpicius ablehnt, sehr an eusebianische Gedanken erinnern[387]); doch wurzeln Paulins Sätze in ethischen, nicht dogmatischen Bedenken, und das unterscheidet sie grundsätzlich von den Ausführungen des Eusebius. — Abgesehen von den Bildern dieser beiden Männer scheinen auch sonst noch Gemälde in der Kirche zu Primuliacum vorhanden gewesen sein[388]); ob aber Kochs Vermutung zutrifft, daß im Baptisterium „die Taufe Christi im Jordan und die sich dabei offenbarende Dreifaltigkeit dargestellt war“[389]), ist sehr fraglich, und die dafür zum Beleg angeführten Verse[390]) liefern m. E. keine Bestätigung für diese Annahme; über den Inhalt der picturae erfahren wir eben nichts, ebensowenig wie über den der „pulchra vela, seu puro splendida lino sive coloratis textum fucata figuris“, von denen Paulin an anderem Orte einmal

383) Epist. XXXII. 17.
384) Vielleicht war allerdings Martin von Tours kurz vorher gestorben.
385) Epist. XXXII. 2 f. 386) Epist. XXXII. 2. 387) A. a. O. S. 74.
388) Epist. XXXII. 10. 389) A. a. O. S. 74 f. 390) Epist. XXXII. 5.

spricht[391]). Abschließend mag endlich die nicht uninteressante Bemerkung Paulins über die Art und Weise der Bilderverbreitung hier angeführt werden, daß nämlich der Bote, der den Verkehr zwischen Paulin und Sulpicius vermittelt zu haben scheint (sanctissimus nostrae caritatis interpres), „hoc etiam adcrescere fascibus suis voluit, ut nostrarum tibi basilicarum versus simul picturasque portaret“[392]).

Durch die prächtige Ausschmückung der Kirchen zu Nola und Fundi erweist sich Paulin von vornherein als ein begeisterter Anhänger der christlichen Kunst, der seine reichen Mittel gern in ihren Dienst stellte; aber es war bei ihm ebensowenig wie bei den Kappadokiern nur das ästhetische Interesse, die Freude an dem Schmuck und Glanz der farbenfrohen Wände das treibende Motiv, vielmehr verfolgte er einen von rein praktischen Erwägungen bestimmten Zweck, nämlich die „turba frequentior rusticitas non cassa fide neque docta legendi“ zu belehren[393]), und zwar dachte auch er zunächst an eine Unterweisung im Sinne pädagogischer Einwirkung auf das sittliche Verhalten oder überhaupt auf Inhalt und Ausdruck der christlichen Frömmigkeit. Das beweist die Erklärung, die er dem Niketas bei dem Rundgang durch die Kirche über den Zweck der Darstellungen gibt[394]), bestätigen nicht minder die Tituli zu seines und des Martinus Bilde in der Kirche zu Primuliacum[395]), die noch durch die vorhergehenden Worte seines Briefes grell beleuchtet werden: ich habe diese Verse geschickt, „ut consilii tui ratio proderetur, qua salubriter novorum hominum informationi studens diversas longe sibi imagines proposuisse, ut emergentes a sacro fonte et vitandum et sequendum pariter conspicarentur“; das zeigen schließlich die Erläuterungen zu den einzelnen Bildern der Genesis in der neuen Felixbasilika[396]).

Dagegen lassen sich die symbolischen Gemälde in den Apsiden der Kirchen zu Nola und Fundi dieser Zweckbestimmung nicht unterwerfen, gilt für sie eine von der bisherigen Betrachtung abweichende Beurteilung, die rückwirkend teilweise auch für die übrigen Bilder dann mitbestimmend geworden sein mag. Diesen Malereien wird eine rein didaktische Aufgabe zugewiesen, in der das erziehliche Moment auf ein Minimum beschränkt ist; „idcirca enim pictura in ecclesia adhibetur, ut hi, qui litteras nesciunt, saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent“[397]). Dieser Satz Gregors des Großen wurde

391) Carmen XVIII. 30 ff.
392) Epist. XXXII. 9.
393) Carmen XXVII. 548.
394) Carmen XXVII. 542—592.
395) Epist. XXXII. 3.
396) cf. Anm. 379.
397) Epist. IX. 105. (Ad Serenum Massiliensem episcopum.)

schon 200 Jahre vor ihm von Paulin von Nola vertreten, und zwar den erwähnten Darstellungen gegenüber, abweichend von Nilus, im Sinne einer Bereicherung und Festigung des Wissens, nicht zum Zwecke der Willensbeeinflussung; die Bilder sollen und wollen — einseitig formuliert — zunächst nichts anderes sein als eine Form permanenten Glaubensunterrichtes und der Wiederholung des Gelernten. Dabei handelt es sich aber, auch das ist wesentlich, nicht etwa wie bei den historischen Darstellungen um eine Vermittlung der Bibelkenntnis, sondern um eine Unterweisung in den christlichen Glaubenswahrheiten, die in den Bildern sozusagen eine formelhafte Prägung gefunden haben; das, was die katholische Kirche lehrt, ist dem Christen hier vor Augen gestellt, und damit bekommt das Bild einen bewußt dogmatischen Inhalt. Man kann nicht einwenden, daß auch die frühchristlichen sepulkralen Bilder der Katakomben Ausdruck einer Glaubenswahrheit, nämlich des Auferstehungsgedankens, gewesen seien, also nur im Anschluß an die dogmengeschichtliche Entwicklung der Bildinhalt gewechselt habe; denn dieser Einwand trifft nicht zu. Er läßt, was uns hier wichtig war, unberücksichtigt, daß jetzt die Bilder aus der bewußten Absicht der Belehrung hervorgegangen sind, während sie in der Frühzeit unmittelbarer Ausdruck des Glaubens und Hoffens waren. Wir sehen in der Bildwelt denselben Prozeß sich vollziehen, der auch in den altchristlichen Dichtungen zu beachten ist, eben die Hinwendung zum Dogmatisch-Lehrhaften[398]). Das Bild war solch ein an die Wand gemaltes dogmatisches Gedicht, und man möchte es fast als ein Symbol für den Zusammenhang von Bild und Dichtkunst ansehen, daß man zum Bilde auch den Titulus hinzufügte. So führte die Entwicklung des Bildergebrauches in stetigem und unaufhaltsamem Vordrängen durch den Widerstreit dogmatischer Erörterungen über das Für und Wider seiner Berechtigung hin zur fast allgemeinen Duldung und Anerkennung, jedenfalls zu kirchlicher Sanktionierung. Die Bilder wurden zum Mittel pädagogisch-erzieherischer Einwirkung und nunmehr auch zu Trägern dogmatischer Gedanken, nicht nur unbewußt durch die Anpassung an die dogmengeschichtliche Entwicklung, sondern auch durch die bewußte Verwendung als Mittel dogmatischer Unterweisung.

Augustin

Das Urteil über Augustins Stellung zu den Bildern ist, soweit man dieser Frage überhaupt Beachtung geschenkt hat, noch recht wenig geklärt; selbst über die Tendenz der einzelnen auf die Bilder bezüglichen Aussagen

[398]) cf. J. Ficker, a. a. O.

herrscht bisher noch große Unstimmigkeit, und wenn F. X. Kraus z. B. das Ergebnis seiner Untersuchungen in die dürren Worte zusammenfaßt: „Das Faktum der Bilderverwendung bestätigt der große Kirchenlehrer im übrigen gleichfalls[399])", so ist das kaum mehr als eine Verlegenheitsauskunft. Wie sind zunächst die Äußerungen Augustins, die Andeutungen über christliche Darstellungen enthalten, zu interpretieren? Man hat aus seiner Schrift de consensu evangelistarum l. 10, 16 entnehmen wollen, daß er kein Freund von Christus- und Apostelbildern gewesen sei, wogegen Augusti und auch Kraus lebhaft mit dem Hinweis opponieren, daß „der Zusammenhang lehrt, daß hier nicht sowohl die Abbildung überhaupt als vielmehr die historische Unrichtigkeit derselben getadelt werde"[400]). Es ist richtig, daß Augustin sich gegen die Ungeschichtlichkeit der Zusammenstellung des Petrus und Paulus mit Christus wendet, wie sie auf manchen Darstellungen zu finden sei; aber sein abschätziges Urteil ist doch nicht nur in der historischen Unzuverlässigkeit der Bilder begründet. Seine Kritik reicht weiter, wenn er in dem spotterfüllten Sätzchen sagt: „nec mirum, si a pingentibus fingentes decepti sunt." Nec mirum! die Mühe wird vergeblich sein, diesem Ausdruck einen für die Bilder auch nur neutralen Sinn abzugewinnen. Und daß die enge Nachbarschaft der fingentes für die pingentes alles andere eher als eine indifferente Haltung des Urteilenden bedeutet, erscheint mir ebenso offenkundig, wie der verächtliche Gebrauch des Partizipiums (pingentes) Augustins Mißbilligung erkennen läßt. Dagegen hält er sich in dem Werk Contra Faustum XXII. 73. bei der Erwähnung des Bildes von der Opferung Isaaks mit seinem Urteil zurück; auch über die Art der Darstellung und die Örtlichkeiten, in denen man es anbrachte, läßt er sich nicht weiter aus, sondern beschränkt sich darauf, auf die Häufigkeit der Komposition hinzuweisen (tot locis pictum). Größere Beachtung verdient wieder, was er de fide et symbolo c. 7. von einer bildlichen Darstellung der Trinität in der christlichen Kirche schreibt, eine Bemerkung, aus der man vielfach geschlossen hat, daß es „schon damals solche Bilder gab, wie wir sie in späteren Zeiten in den Kirchen, in Bilderbibeln u. a. so häufig finden... Es läßt sich kaum denken, daß Augustinus einen solchen Fall bloß fingiert haben sollte"[401]). Diese Deutung dürfte jedoch auf einer falschen Übersetzung des „nefas est" beruhen, das jene Stelle in ein ganz anderes

---

[399]) F. X. Kraus, a. a. O. S. 64.

[400]) Augusti, a. a. O. II. S. 106. Kraus sagt a. a. O., S. 63: „Sein Tadel richtet sich ... mehr auf die historische Unzuverlässigkeit der Bilder."

[401]) Augusti, a. a. O. II. S. 107; cf. auch Kraus, a. a. O., S. 63, und H. Koch, a. a. O., S. 76.

Licht rückt, wenn man es durch einen irrealen Konjunktiv übersetzt: es wäre ja schon Sünde, Gott ein solches Bild in einem christlichen Tempel aufzustellen; viel ruchloser noch ist es, im Herzen, wo wahrhaft ein Tempel Gottes ist, ... dann wird auch die Steigerung durch das „multo magis" sinnvoller, und es ergibt sich uns ein klares Verständnis des Textes, ohne daß wir das Vorhandensein eines konkreten Bildes annehmen müßten, dem doch nicht unerhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen. Wir haben es hier nur mit einer rhetorischen Wendung zu tun, die aber insofern von Wichtigkeit ist, als sie Augustin Anlaß bietet, seine ablehnende Haltung derartigen Darstellungen gegenüber zu begründen: „ne in illud incidamus sacrilegium, in quo exsecratur apostolus eos, qui commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis", ein Gedanke, der einen ausführlichen Kommentar etwa in seinen Vorträgen über das Johannesevangelium findet[402]). Es handelt sich ihm also um die Reinerhaltung der Gottesvorstellung von allen anthropomorphen Zügen, die er durch eine bildliche Darstellung Gottes gefährdet sieht; seine Äußerungen haben „deutlich einen dogmatisch-prophylaktischen Grund"[403]). Eine tatsächliche Verirrung treffen dagegen seine Ausführungen über die Bilderverehrung in seinem Werke de moribus eccl. cath. I. 34, 75. Kraus macht zu dieser Stelle zunächst das Zugeständnis, daß hier „die Verehrer von Gräbern und Gemälden nicht gerade gelobt werden"; aber, fügt er sogleich ausweichend hinzu, „sein Tadel richtet sich mehr gegen die bei den Todesmählern und Agapen eingeschlichenen Mißbräuche"[404]). Man wird auch in diesem Falle zugeben müssen, daß der Akzent nicht speziell auf dem mit den Bildern getriebenen Unfug liegt, sondern Augustins Vorwurf ganz allgemein den unglaublichen Mißständen des Gräberkultes gilt; doch besteht nicht die geringste Veranlassung, darin eine Abschwächung des Tadels gerade für die Bilderverehrer zu finden. Ein unbefangener Leser wird nie auf den Gedanken kommen, ein Glied dieses klaren Aufbaues als harmloser und darum weniger vom Gesamturteil betroffen herauszugreifen; für alle gilt das gleiche: „illa vana, noxia, sacrilega sunt." Unbestimmt bleibt nur, ob er die einfache bildliche Ausschmückung der Memorien gestattet hat; er sagt zwar: „honoramus sane memorias eorum (martyrum) tamquam sanctorum hominum Dei", aber „quaecumque adhibentur religiosorum obsequia in martyrum locis, ornamenta sunt memoriarum, non sacra vel sacrificia mortuorum tanquam Deorum"[405]); ob er aber unter den ornamenta auch picturae, die Gegenstand der Verehrung sein konnten, verstanden hat, ist nicht mit Sicher-

[402]) Vorträge über das Joh.-Ev. XL. 4a.
[403]) H. Koch, a. a. O. S. 76.
[404]) Kraus, a. a. O. S. 63.
[405]) De civitate Dei VIII. 27.

heit aus seinen Worten zu entnehmen. — Sehr zu unrecht hat man ferner einige Sätze aus dem Werke de trinitate[406]) als Beleg für das Vorhandensein von Apostelbildern geltend gemacht. Daß Augustin derartige Abbildungen kannte, ist zweifellos, nur kann man zur Begründung nicht auf diese Stelle verweisen; denn hier handelt es sich nicht um Gemälde, in denen der Maler die facies apostolorum den Christen vor Augen stellte, sondern um Bilder, wie sie die Phantasie des Menschen sich im Geist gestaltet. „Quis cum legentium vel audientium quae scripsit apostolus Paulus ... non fingat animo ipsius apostoli faciem ...?" Eine andere Deutung ist durch das fingat animo ausgeschlossen; zu beachten ist schon, daß der Ausdruck imago oder pictura vermieden und statt dessen facies gebraucht wird. Und nicht minder evident sind die Formulierungen „alius aliter lineamenta figuramque illorum corporum cogitet" oder „facies innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur." Denn hätte Augustin an wirkliche Malereien gedacht, hätte er das fingitur sicherlich zu einem pingitur verwandelt; und ist das innummerabilis für Malereien nicht recht viel? Dagegen paßt es ausgezeichnet für Phantasiebilder, die nach Augustins Ausführungen in der Tat innumerabiles sein müssen. Von größerem Interesse ist jedoch für uns noch die Bemerkung, daß der Glaube an dem Aussehen der Apostel gar nicht interessiert sei und Augustin in diesem Zusammenhange erklärt: „nam et ipsius dominicae facies carnis, innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quae tamen una erat quaecumque erat." Fügt man ergänzend einen Satz hinzu wie den: „denkst du an die Knechtsgestalt in Christus, so denke an ein menschliches Bild, wenn der Glaube in dir ist ...[407]), so ergibt sich einmal, daß Augustin aus dogmatischen Gründen keine Einwendungen gegen eine bildliche Darstellung Christi zu erheben hatte, dann aber auch, daß er selbst keinerlei Verlangen trug, ihn im Bilde dargestellt zu sehen, noch er ein solches Bild als ein Mittel der Belehrung oder der Erziehung würdigen konnte. Er stand dem Christusbild zum mindesten indifferent gegenüber. Daß im übrigen aus dieser Stelle zu folgern sei, „daß es zu Augustins Zeit noch keinen festen Typ Christi oder eines Apostels gab"[408]), wird durch die gegebene Interpretation hinfällig. Endlich mag noch auf einen Satz in sermo CCCXVI. 5, 5 hingewiesen werden: „dulcissima pictura est haec, ubi videtis sanctum Stephanum lapidari, videtis Paulum lapidantium vestimenta servantem", in dem aber ebenfalls, wie an der vorhergehenden Stelle, nicht an eine Malerei, son-

---

406) De trinitate VIII. 4, 7.
407) Vortr. über d. Joh.-Ev. XL. 4a.
408) H. Koch, a. a. O. S. 76.

dern an ein Phantasiebild gedacht ist[409]), so daß er als Beitrag zur Bilderfrage ausscheidet.

Viel positives Material hat sich uns aus den besprochenen Stellen für die Beurteilung der Stellung Augustins zu den Bildern nicht ergeben; manches spricht dafür, ihn in den Reihen der Oppositionspartei zu suchen; aber manches gewichtige Argument ließe sich auch dagegen geltend machen: er war weder Bilderfreund noch Bilderfeind. Das ist zunächst jedoch nichts als eine inhaltslose Formel, deren Verständnis sich uns erst aus einigen Erwägungen erschließt, die er in den „Konfessionen" über sein Verhalten gegenüber den Versuchungen der Augenlust anstellt[410]); und ich halte es für angebracht und zulässig, zur Erklärung und Ergänzung auch seine Ausführungen über den Kirchengesang heranzuziehen[411]). In einer sehr feinen und eingehenden psychologischen Analyse hat sich Augustin hier Rechenschaft über sein Verhältnis zur Kunst gegeben und dabei zum ersten Male in der christlichen Literatur die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Religion wenn auch nicht bewußt aufgeworfen, so doch nahe berührt; es ist noch nicht eigentlich als Problem erkannt, aber doch zum Problem geworden.

Wesentlich sind für unsere Betrachtung etwa folgende Gedanken: „Auch jetzt noch muß ich bekennen, daß ich mich ein wenig den Tönen hingebe, wenn deine Worte sie beseelen und sie mit lieblicher und geschulter Stimme gesungen werden[412])," und „die Augen lieben schöne und mannigfache Formen, glänzende und anmutige Farben"[413]). Nicht ohne Berechtigung; „denn das Schöne, das aus der Seele des Künstlers übergeht in das Werk seiner kunstfertigen Hände, stammt von jener Schönheit, die erhaben über die Seelen ist und nach der meine Seele Tag und Nacht seufzet"[414]). Sollte man sich ihm dann nicht ganz hingeben dürfen? Nein! „Das soll nicht meine Seele fesseln, fesseln soll sie Gott, der freilich alle diese Dinge sehr gut geschaffen hat, aber selbst allein mein Gut ist, nicht diese Dinge[415])." „Denn manchmal, so will mir scheinen, erweise ich ihnen mehr Ehre als sich gebührt... Meine sinnliche Lust, der man den Geist nicht preisgeben darf, daß er entnervt werde, täuscht mich gar oft, indem die Sinneswahrnehmung die Vernunft nicht so begleitet, daß sie dieser den Vorrang ließe, sondern sogar selbst Vorrang und Führung in Anspruch nimmt, obwohl sie doch nur durch sie eingelassen wurde. So sündige ich hierin, ohne es zu wollen, aber nachher merke ich es[416])." „Durch mannigfache

[409]) H. Koch, a. a. O. S. 77. Anm. 1.
[410]) Conf. X. 34.
[411]) Conf. X. 33.
[412]) Conf. X. 33.
[413]) Conf. X. 34.
[414]) Conf. X. 34.
[415]) Conf. X. 34.
[416]) Conf. X. 33.

Künste und Handwerke, ... in Gemälden und verschiedenartigen Gebilden, die den notwendigen und maßvollen Gebrauch und die fromme Bedeutung weit überschreiten, haben die Menschen noch unzählige neue Lockungen für die Augen aufgebracht. Nach außen hängen sie sich an das, was sie schaffen, in ihrem Innern verlassen sie den, der sie geschaffen hat, und zerstören das, wozu sie geschaffen sind. Aber die, die schöne Werke hervorbringen oder lieb haben, entnehmen von dort (d. h. von der Schönheit, die erhaben über die Seelen ist) den Maßstab der Beurteilung, aber nicht die Richtschnur des Gebrauches ... Auch ich, der ich dies sage und erkenne, lasse mich oft von diesen Schönheiten verstricken[417]." So liegt in all dem doch eine große Gefahr, auf die man zu achten hat. „Manchmal aber hüte ich mich vor solchem Truge allzu ängstlich und irre dann durch allzu große Strenge; zuweilen irre ich so sehr, daß ich all die lieblichen Melodien, in denen die Psalmen Davids gesungen zu werden pflegen, von meinen und selbst aus der Kirche Ohren entfernt wünsche[418]." Diese extreme und falsche Haltung wird eben korrigiert, wenn man ‚die Richtschnur des Gebrauches' den Dingen selbst entnimmt. Sie liegt in ihnen, ‚sie sehen sie nur nicht', sonst würden sie nicht weiter gehen, sondern „ihre Stärke für dich bewahren und sie nicht in erschlaffender Lust vergeuden[419]." „Ich mache nämlich die Beobachtung, daß unsere Herzen durch die hl. Worte zu inbrünstigerer Frömmigkeit und glühenderer Andacht entflammt werden, wenn sie auf solche Weise gesungen werden, und daß alle Affekte unseres Herzens je nach ihrer Verschiedenheit ihre eigene Weise in Wort und Lied haben, durch die sie wie in geheimer Verwandtschaft angeregt werden[420]." „Wenn ich meiner Tränen gedenke, die ich beim Gesange deiner Kirche in der ersten Zeit meiner Rückkehr zum Glauben vergossen habe, wenn ich weiter bedenke, wie auch jetzt mich weniger des Gesanges Weise, sondern der Inhalt des gesungenen Textes berührt, wenn er mit reiner Stimme und passendstem Tonfalle gesungen wird, so erkenne ich wiederum daraus den großen Nutzen dieser Einrichtung. Und so schwanke ich hin und her zwischen der Gefahr der Sinnenlust und der Heilsamkeit des Kirchengesanges, die ich selbst erfahren; mehr jedoch fühle ich mich geneigt, ohne jedoch ein abschließendes Urteil abgeben zu wollen, die Gepflogenheit, in der Kirche zu singen, gutzuheißen, auf daß auch schwächere Gemüter durch das Ergötzen der Ohren zu den Gefühlen der Andacht angeregt werden. Sollte ich aber merken, daß der Gesang mehr Eindruck auf mich macht als das Ge-

---

417) Conf. X. 34. 418) Conf. X. 33. 419) Conf. X. 34.
420) Conf. X. 33.

sungene, so gestehe ich ein, sträflich zu sündigen, und dann möchte ich den Sänger lieber nicht hören[421])."

Man kann den wechselseitigen Gebrauch von Äußerungen über die „Musik" und die „Malerei" beanstanden und auf die Verschiedenartigkeit beider Kunstgattungen hinweisen; schon die Einbeziehung der religiösen Malerei in die Versuchungen der Augenlust kann ungerechtfertigt erscheinen. Doch wenn Augustin selbst Zweifel an der Berechtigung des religiösen Gesanges hegt, dürfte er der Malerei nicht minder skeptisch begegnet sein, und trotz des fundamentalen, gerade um 400 noch sehr zu berücksichtigenden Unterschiedes zwischen beiden Kunstzweigen erscheint mir die wechselseitige Verwendung seiner Ausführungen über „Musik" und „Malerei" zulässig, da Augustin der religiösen Bildnerei weder im ablehnenden, noch im anerkennenden Sinne eine aus dogmatischen Gründen erwachsene Sonderstellung zuweist und ferner in seinen Betrachtungen den Gesang wie die Malerei als Elemente der Sinnenwelt beurteilt, d. h. sie unter diesem Gesichtspunkt selbst auf gleiche Stufe stellt. Aus seinen Reflexionen geht hervor, daß eine innige Verquickung von neuplatonischen und spezifisch christlichen Elementen seine Gedankenwelt charakterisiert, daß jedoch von einer harmonischen Verbindung beider in seiner Anschauung über die Bilder nicht gesprochen werden darf. Vollzieht man einmal die Scheidung mit übertriebener Schärfe, so ergibt sich im wesentlichen als Resultat, daß, was er an grundsätzlich positiven Aussagen über die Kunst bietet, vor allem in seinem Neuplatonismus verwurzelt und aus ihm heraus zu verstehen ist, dagegen eine Wertung des Ästhetischen vom christlichen Standpunkt nicht recht gelingt. Man braucht neben den Satz: „Das Schöne, das aus der Seele des Künstlers übergeht in das Werk seiner kunstfertigen Hände, stammt von jener Schönheit, die erhaben über die Seele ist", nur die Worte zu halten: „Gott hat alle diese Dinge sehr gut geschaffen", um den Unterschied zu erkennen, wenngleich man zu beachten hat, daß die Objekte der Betrachtung in beiden Äußerungen verschieden sind, dort das Werk des Künstlers, hier die Sinnenwelt in ihrem farbigen Glanz und ihren anmutigen Formen überhaupt. Jener Satz verrät deutlich seine Herkunft aus der Vorstellung, daß der Mensch das Schöne nicht eigentlich aus sich heraus schaffe, sondern es primär in Gott, der letzten Einheit der Ideenwelt, enthalten sei, von wo die Seele es anschauend empfängt, um nach dem Urbilde das Sinnliche zu gestalten. Das künstlerisch Schöne ist so mehr oder minder ein Spiegelbild, ja ein Ausfluß der „Gottheit", und umgekehrt kann die Seele beim

[421]) Conf. X. 33.

Anschauen des in sinnliche Formen gebundenen Schönen vermöge dieses seines Ursprunges den Weg zur Gottheit selbst auch finden, kann sie zur fruitio Dei gelangen. Aus dieser prinzipiellen Überlegung heraus würde also, wie Augustins Ausspruch beweist, ein Bedenken gegen die Bilder nicht zu erheben sein. Aber die Gefahr ist nun, daß, gibt man sich der Anschauung ganz hin, durch die delectatio die mens „entnervt" wird, „dum rationi sensus non ita comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantum, quia propter illam meruit admitti, etiam praecurrere ac ducere conatur", d. h. daß sich „die Seele fesseln" läßt von den Dingen, und die Menschen nicht „ex illa pulchritudine, quae supra animas est, utendi modum trahunt." Denn dann wird Selbstzweck, was Mittel zum Zweck sein sollte, bleibt das uti nicht Mittel zum frui, sondern wird selbst ein frui. An dieser Stelle des Gedankenganges, an der Augustin seine Bedenken gegenüber der Gefahr der Hingabe an die Sinnenwelt geltend macht, setzt nun bei ihm eine unter dem beherrschenden Einfluß christlicher Erwägungen stehende Betrachtungsweise ein; denn vor der Verstrickung in die Welt des Sinnlichen würde auch der Neuplatoniker einer spirituellen Richtung gewarnt haben, aber nicht aus den Gründen, die Augustin dazu veranlaßt haben. Er löst sich unvermittelt von dem rein Formalen, Ästhetischen los und wendet sich dem Inhalt zu, dessen Verkürzung er befürchtet: das „Schöne" soll jetzt nicht unmittelbar zum Absoluten führen, sondern nur stimmungsmäßig die Seele vorbereiten auf das Erfassen dessen, was das Kunstwerk inhaltlich den Menschen zu sagen hat oder zu dessen Verherrlichung und Verschönerung es da ist, etwa in der Malerei auf das Verständnis heilsgeschichtlicher Wahrheiten oder im Gesang auf das sinnvolle Begreifen der Schriftworte. Der Inhalt ist das Wesentliche, das Formale hat nur sekundären Charakter. Es ist deutlich, daß diese Überlegungen nicht die Fortsetzung der neuplatonischen Gedankenreihe bilden, in gewisser Weise vielmehr mit ihr kontrastieren.

Die Unsicherheit des Urteils Augustins über die Bilder wird uns nunmehr verständlich; er konnte seiner inneren Einstellung gemäß dem Bilde seine Berechtigung und seinen Wert nicht absprechen; aber eine rückhaltlose Zustimmung wehrte ihm die Befürchtung, daß die „Sinneswahrnehmung die Vernunft nicht so begleitet, daß sie dieser den Vorrang ließe, sondern sogar selbst Vorrang und Führung in Anspruch nimmt", eine Gefahr, die er an sich selbst erfahren hatte und die für andere nicht minder groß war. Es ist für ihn bezeichnend, daß er auf dieses Moment sein Augenmerk gerichtet hat, das keinem der Väter vor ihm, selbst Epiphanius nicht, bewußt geworden war; und das hat seinen Grund eben darin, daß etwa die Kappadokier, Nilus und Paulin von

Nola den Bildern einen praktisch-pädagogischen oder didaktischen Zweck zugewiesen hatten, Augustin sich dagegen mit dem einfachen Erfassen des zur Andacht anregenden Bildinhaltes begnügte, das stimmungsmäßig durch das im Bilde selbst liegende ästhetische Moment begünstigt werden sollte. „Ich mache nämlich die Beobachtung, daß unsere Herzen durch die heiligen Worte zu inbrünstigerer Frömmigkeit und glühenderer Andacht entflammt werden, als wenn sie nicht so gesungen werden, und daß alle Affekte unseres Herzens je nach ihrer Verschiedenheit ihre eigene Weise in Wort und Lied haben, durch die sie wie in geheimer Verwandtschaft angeregt werden." Auch die Kappadokier hatten zweifellos ein starkes ästhetisches Interesse an den Bildern, aber sie gaben dem keine besondere Stätte in ihrer Bildauffassung und hatten überdies ein starkes Gegengewicht in der rationalen Zweckbestimmung. So kannten sie die Gefahr nicht, die Augustin mit seiner durch jenes rationale Element nicht sicher fundierten psychologischen Einstellung und mehr kontemplativ gearteten „An-schauung" der Bilder beunruhigte und ihn zu keiner klaren Entscheidung für oder wider kommen ließ. Sie war in bezug auf den Gesang noch leichter zu fällen als im Hinblick auf die Bilder, und er mag diesen gegenüber öfter „durch allzu große Strenge geirrt haben", wenn er durch Beobachtung an sich selbst oder auch durch Mißbrauch bei anderen (z. B. in dem de mor. eccl. cath. I. 34, 75 berichteten Fall) [422]) gezwungen wurde, aus seiner reservierten Haltung herauszutreten, und nun im Übereifer ein zu weit gehendes Urteil aussprach. Aber letztlich gab er doch mit jenem Vorbehalt den Gebrauch der Bilder frei, und was er vom Kirchengesang sagt, mag entsprechend auch für die Malerei gelten: „auf daß auch schwächere Gemüter ... zu den Gefühlen der Andacht angeregt werden." So ist seine Stellung in der Bilderfrage, abgesehen von seiner Ablehnung des Gottesbildes, von dogmatischen Erwägungen gänzlich unbeeinflußt und lediglich durch seine psychologische Einstellung bestimmt; vielleicht darf man auch, mit aller Vorsicht, sagen: sie ist ein Spiegelbild des nie zu Ende geführten Ringens zwischen dem Christen und dem Neuplatoniker in Augustin, und zwar in dem Neuplatoniker selbst wieder zwischen der geistig-spirituellen und der realistisch gebundenen Richtung. Jedenfalls steht seine Beurteilung der Bilder vollkommen allein und selbständig in der altchristlichen Literatur da.

---

[422]) cf. S. 88.

Der Überblick über die trotz ihrem weithin recht fragmentarischen Charakter doch aufschlußreichen Mitteilungen einzelner Kirchenväter über die Bilderverhältnisse ihrer Zeit, über die Verwendung und Beurteilung christlicher Darstellungen, speziell ihre eigene — oft freilich nur aus mehr oder minder eindeutigen Angaben zu erschließende — Stellungnahme, dürfte die Berechtigung zu der einleitend ausgesprochenen Kritik an der einseitigen Vorwegnahme einer abschließenden Antwort auf die Frage nach der „grundsätzlichen" Haltung der alten Christen den Bildern gegenüber erwiesen haben. Es widerspricht ganz offenbar dem Befund der literarischen Quellen, die frühchristliche Zeit als schlechthin bilderfreundlich zu charakterisieren, und die Monumente vermögen im günstigsten Falle nur zu bezeugen, daß die Opposition nicht stark genug war, um das Aufkommen der Bilder zu verhindern oder ihre immer mehr um sich greifende Verbreitung einzudämmen. Mit den ersten Anfängen einer christlichen Kunst war auch bereits der Widerstand gegen sie wach geworden, der freilich in demselben Maße an Bedeutung abnehmen und auf Erfolg verzichten mußte, als sich die Ethnisierung des Christentums vollzog; denn daran ist kaum ein Zweifel möglich, daß das Eindringen der Bilder als ein Produkt der Ethnisierung, speziell der Hellenisierung beurteilt werden muß. Die urchristliche Strenge in der Bewertung des mosaischen Bilderverbotes, die im Bunde mit einer vom Heidentum überkommenen magisch-realistischen Bildauffassung die ersten Christengenerationen vor einer bildlichen Darstellung des Heiligen zurückgeschreckt hatte, wurde durch das zunehmende Einströmen heidnischer Elemente in die christliche Frömmigkeit mehr und mehr erweicht, und mit Hilfe einer neuen und andersartigen, aus der allgemein sich vollziehenden „historischen Orientierung" erwachsenden mehr geschichtlichen Betrachtungsweise der Bilder schließlich völlig überwunden. Der prinzipielle Verzicht auf sinnliche Wahrnehmbarkeit der dem religiösen Erleben wertvollen Gestalten und Geschehnisse, die Beschränkung auf das geistige Erfassen der Glaubensinhalte, das als christlicher Frömmigkeit allein entsprechend gefordert wurde, war bald aus einem Allgemeingut der Christenheit zu dem Urteil einer Gruppe in ihr geworden, die weniger in der großen Masse Gefolgschaft fand als in den Kreisen der frommen Eiferer, der ernsthaften Gläubigen und der geistig Gebildeten, also etwa in Leuten wie Tertullian, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius u. a. Es ist nicht zufällig, daß sich, soweit wir heute urteilen können, bis zu den Kappadokiern kein Theologe gefunden hat, der sich gegenüber den gegnerischen Angriffen der Bilder angenommen hätte, vielmehr fast alle Äußerungen über die Bilder polemischen Charakter tra-

gen, doch wohl ein Zeichen dafür, daß die Bilderfreudigkeit unter den führenden Männern der Kirche nicht allzu stark ausgeprägt war, ohne daß sie damit allerdings sogleich zu Bildergegnern gestempelt werden könnten.

Als das Zeitalter des urchristlichen Enthusiasmus vorüber und die gespannte eschatologische Erwartung bei der großen Menge vergangen war, lag der Widerstand gegen die christlichen Darstellungen, wie schon hervorgehoben wurde, lange Zeit wesentlich in der unbedingten Hochschätzung des a.t. Bilderverbotes begründet, das aber auch bis an das Ende des hier behandelten Zeitraumes einer der vornehmsten Gründe der Ablehnung geblieben ist. Schon früh, mindestens seit dem Beginn des 2. Jahrhunderts, gesellte sich speziell für das Christusbild die aus der Vorstellung seiner Gottheit sich ergebende Folgerung der Undarstellbarkeit Christi hinzu, die bei den apostolischen Vätern, den Apologeten und Tertullian freilich nur mit einiger Wahrscheinlichkeit als Motiv der Verwerfung zu erschließen ist, bei Irenäus, mehr noch bei Clemens von Alexandrien und Origenes klar hervortritt, um schließlich von Eusebius und Epiphanius deutlich ausgesprochen zu werden, wobei der letztere, unseres Wissens zum ersten Male, auf die dogmatische Inkorrektheit der Bilderfreunde hinweist, indem er den klaffenden Widerspruch zwischen der Darstellung des φιλὸς ἄνθρωπος und dem Dogma von der Gottheit Christi aufzeigt. Auch bei Eusebius sprechen spezifisch dogmatische Erwägungen mit, spielen bei ihm aber nicht die Rolle wie bei dem extrem orthodoxen Epiphanius, der auch in der Übertragung der Vorstellung einer besonderen Wesenheit von Christus auf die abgeschiedenen Heiligen und dementsprechend in der Behauptung ihrer Undarstellbarkeit eine größere Entschiedenheit und Konsequenz erkennen läßt. Zu diesen prinzipiellen Einwänden gegen die Bilder, die zu keiner Zeit gefehlt haben, tritt etwa seit der Mitte des 4. Jahrhunderts noch die, bei grundsätzlicher Anerkennung einer christlichen Darstellung überhaupt, aus praktischen Bedenken geborene Ablehnung eines übertriebenen Bildergebrauches hinzu, wie sie z. B. für Männer wie Chrysostomus, Asterius u. a. charakteristisch ist, die gegenüber dem hinter den Bildern sich bergenden Luxus oder auch gegenüber der durch sie geweckten und gedeckten falschen, ja scheinheiligen Frömmigkeit mit nachdrücklichem Ernst auf die sittliche Verantwortung des Christen für seine in Not geratenen Glaubensgenossen hingewiesen haben. Zutiefst sind jedoch alle diese kritischen Stimmen, mögen sie nun der Ausdruck prinzipieller Ablehnung sein oder aus praktischen Rücksichten sich vernehmen lassen, in der persönlichen Frömmigkeit der einzelnen Männer verwurzelt, sind sie nach ihrer Schärfe und Ein-

dringlichkeit wesentlich mit ein Spiegel der Leidenschaftlichkeit und des Temperamentes ihrer Träger. Mannigfache Faktoren haben also in der Polemik gegen die Bilder mitgewirkt, und die Partei der Bildergegner tritt uns keineswegs nur als eine enge fanatische Gruppe von frommen Eiferern oder dogmatisch Entgleisten entgegen, sondern als eine achtunggebietende Schar z. T. recht weitherziger Menschen.

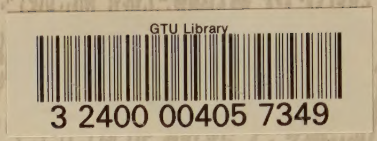
Die wichtigste Voraussetzung für das Eindringen der Bilder in das länger als ein Jahrhundert bildlose Christentum war der innere Wandel der Frömmigkeit zu einer weltoffeneren Bejahung ursprünglich als unchristlich empfundener Elemente, der zur Folge hatte, daß man die überkommene Aversion gegen Darstellungen christlichen Inhaltes aufgab, als eine vom Christentum neu geschaffene Bildauffassung entstand, die die Bilder als eine sinnlich-wahrnehmbare Form des Beweises der in der Geschichte sich offenbarenden Macht Gottes über Leben und Tod ansehen lehrte, damit den Konflikt zwischen Ex. 20_4 und der magisch-realistischen Bildbetrachtung beseitigte und die Geltung des mosaischen Verbotes auf heidnische Götterbilder zu beschränken wußte. Diese ursprünglich nur den szenischen Kompositionen günstige Entwicklung erfaßte bald auch die personhaften Darstellungen, zuletzt wohl das Bild Christi, das wegen der herrschenden Vorstellung von der Gottheit Christi einer besonderen Apologie bedurfte, die aber sicherlich schon früh in dem Hinweis auf die vollkommene Menschhaftigkeit Jesu gefunden wurde, wenn sie uns innerhalb der Kirche quellenmäßig auch erst bei Gregor von Nyssa fest formuliert begegnet.

Treibendes Motiv der Bildgestaltung war seit den Anfängen christlicher Kunst in erster Linie das Bedürfnis nach sinnenfälliger Wahrnehmbarkeit der heiligen Personen und Geschehnisse, die in diesem Zeitraum vornehmlich noch der religiösen Vertiefung und Erbauung, der Kräftigung des Glaubens und der Stärkung der Hoffnung diente, um erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts zum Anlaß der Bilderverehrung genommen zu werden; nur in den oberen Schichten wird auch das ästhetische Moment für die Beurteilung der Bilder von Bedeutung gewesen sein wie etwa bei Basilius und seinem Bruder Gregor, die ferner im Verein mit Männern wie Nilus, Paulin von Nola u. a. die pädagogische und didaktische Aufgabe der Bilder betonten, während Augustin mit seinen psychologischen Reflexionen über den Wert der Bilder und ihrer psychologisch-anagogischen Zweckbestimmung allein dasteht.

Auch die Partei der Bilderfreunde kann somit weder nach ihrer äußeren Zusammensetzung noch nach den in ihr wirksamen Motiven als eine einheitliche Größe beurteilt werden; vielmehr zeigt sie eine ähnliche Vielgestaltigkeit wie die Partei des Gegners, mit der sie vor allem darin

übereinstimmt, daß es ihr an einer grundsätzlich klaren Erkenntnis der mit dem Bildergebrauch für die christliche Frömmigkeit der Zeit gegebenen Probleme noch gebricht, daß ihr eine auch in den Konsequenzen durchdachte theoretische Begründung ihrer praktischen Haltung fehlt. Ansätze dazu sind freilich vorhanden, vornehmlich bei den Bildergegnern; aber als ein Problem ist die Bilderfrömmigkeit in diesen ersten 4 Jahrhunderten nicht erfaßt worden; nur Augustin hat empfunden, daß es vom christlichen Standpunkte aus mit einer bloßen Anerkennung oder Ablehnung der Bilder nicht getan sei.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION



GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

YF30
EL55
v.1

77833

Die stellung der alten Christen zu den bildern... / W. Elliger

Graduate Theological Union Library
2400 Ridge Road
Berkley, CA 94709